

المشروع القومي للترجمة

أساطير بيضاء

كتابة التاريخ والغرب

تأليف : روبرت يانج
ترجمة : أحمد محمود

616



المشروع القومى للترجمة

أساطير بيضاء

كتابة التاريخ والغرب

تأليف : روبرت يانج

ترجمة : أحمد محمود



٢٠٠٣



المشروع القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٦١٦
- أساطير بيضاء :
كتابة التاريخ والغرب
- روبرت يانج
- أحمد محمود
- الطبعة الأولى ٢٠٠٣

هذه ترجمة كاملة لكتاب
WHITE MYTHOLOGIES
Writing History and the West
Robert Young
Routledge
London and New York 2003

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo
Tel : 7352396 **Fax :** 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات



مقدمة الطبعة الثانية

أساطير بيضاء فى هافانا

يسقط ضوء الشمس فوق المبانى الذهبية المترامية على طول ممشى الميلاكون الممتد على الشاطئ حتى هافانا القديمة. أطيل النظر فى البحر فى اتجاه ميامى وأنا جالس على السور الخرسانى أفكر فى الأجيال التى رست فى هذا الميناء؛ الفاتحين الأسبان، والسفن المحملة بالعبيد المجلوبين من غرب أفريقيا، والقراصنة والمغامرين البريطانيين الآتين للاستيلاء على الجزيرة فى عام ١٧٦٢، والقوات الأمريكية التى وصلتها فى عام ١٨٩٨، والقوات الأمريكية التى تصل فى عام ألفين و ...؟ Cette blancheur implacable (هذا البياض القاسى) ؛ لقد تدحرجت الموجة وراء الأخرى من الفاتحين البيض على أمواج البحر المتكسرة على الشاطئ وعيونها على هذه الجزيرة التى هى مطمع الرغبة الإمبريالية.

أسير على الشاطئ فى اتجاه لا بونت وأنا أفكر فى تاريخ كوبا، وهو كفاح طويل آخر ضد القمع الكولونيالى والكولونيالى الجديد موازٍ بشكل مؤلم لكل فترة متعاقبة مختلفة من فترات التاريخ الكولونيالى والإمبريالى. تحدث إلىَّ كل مكان تقريبًا ذهبت إليه بعد "أساطير بيضاء" بهذه الكيفية عن تواريخ من هذا النوع. لقد قذف بى الكتاب داخل قصص أحاول التعرف عليها واستعادتها وتنقيحها منذ ذلك الوقت. إنها تمثل أنواعًا شتى من التاريخ، ولا يمكن اختزالها رغم تشابهها إلى قصص أخرى، أو إلى أى إطار واحد. فهى تواريخ يمكن روايتها بأشكال عدة، وقولها بطرق مختلفة، وتصورها من أكثر من منظور. وفى كل مرة أكتب عن أحدها أجد نفسى فى حضرة غيابات جديدة، وأشياء جديدة لم يسبق لى الكتابة عنها، وجولات وخطوات مفاهيمية لابد من القيام بها. فالكتابة عن تواريخ دول القارات الثلاث، قارات الجنوب الثلاث، تعنى الكتابة عن هفوات التاريخ نفسه. عن الفضاءات التى طمسها البياض القاسى الذى لا يعرف الرحمة.

كان الكتاب شيئًا غريبًا حين ظهر في عام ١٩٩٠؛ فما الذي يدور حوله على وجه الدقة؟ في ذلك الوقت لم يكن هناك علم واضح أو موضع بعينه يمكن أن يوضع فيه، حيث لم يكن هناك شيء اسمه "دراسات ما بعد كولونيالية". والواقع أنه عند الاتجاه نحو فصوله الأخيرة التي تتناول أعمال إدوارد سعيد وهومي بابا وجاياتري سبيفاك يمكن رؤية الكتاب، إن أنتم عدتم بالنظر إلى الوراء، على أنه إعلان عن ظهور مجال نظري جديد كان وقتها في طور التكوين، وكان ذلك أول كتاب يوضحه ويعرِّفه. لقد كُتب "أساطير بيضاء" ليكون بمثابة مداخلة سياسية في مشهد النظرية الغربية المعاصرة. ولأن الكتاب كان مكثفًا من الناحية الفلسفية، ويخلق إشكالية بطرحه مسألة، قليلون من اعتبروها مشكلة، ويشق طريقه عبر مسار نظري خرج عنه عند نقطة المأزق المتكرر، ويرفع تلك المعضلة على محور الارتكاز كي تتخذ اتجاهًا مختلفًا، فقد كان دعوة غامضة من أصداء متشظية لعالم مختلف، هو الجزائر والهند وفلسطين ....

أوضح إدوارد سعيد بحسم في سلسلة متعاقبة من الكتب نشرها منذ ١٩٧٨ الافتراضات المركزية العرقية التي يقوم عليها جزء كبير من المعرفة السياسية والثقافية الأوروبية وما تبعها من آثار على السياسات والممارسات التاريخية والسياسية المعاصرة[١]. وصعوبة كتاب الاستشراق الحقيقية - من نواحٍ عدة - هو أن نقده كان موافقًا للخطاب النقدي لليسار داخل أوروبا، مثلما هو موافق لخطاب اليمين. ويقول إدوارد سعيد إن ماركس نفسه كان كامنًا في "الرؤية الاستشراقية الرومانسية" التي يناقشها كتاب الاستشراق مناقشة نقدية[٢]. لقد كان، كما قال برايان تيرنر Bryan Turner في "ماركس ونهاية الاستشراق" Marx and the End of Orientalism ، وهو كتاب نُشر في نفس عام نشر كتاب الاستشراق، إنه من الضروري الآن إحداث "نقض كولونيالية" التراث الماركسي الأوروبي[٣]. وشكَّل مشروع نقض الكولونيالية ذلك المقدمة المنطقية المؤسِّسة لـ "أساطير بيضاء". فقد كانت نقطة بدايته هي نقد إدوارد سعيد للتاريخانية:

> **فيما يتعلق بالاستشراق بصورة خاصة والمعرفة الأوروبية بالمجتمعات الأخرى بصورة عامة، كانت التاريخانية تعني تاريخًا إنسانيًا واحدًا يجمع البشرية، إما بلغ الذروة أو كان يُراقَب من موقع الهيمنة الخاص بأوروبا، أو الغرب.... إن ما ... لم يحدث**

هو النقد الإبستمولوجى على المستوى الأساسى جداً للصلة بين تطور تاريخانية امتدت وتطورت بما يكفى لأن تشمل مواقف متضادة مثل أيديولوجيات الإمبريالية ونقد الإمبريالية من ناحية، والتطبيق الحقيقى للإمبريالية التى يتم بها استدامة تراكم الأراضى والسكان، والسيطرة على الاقتصادات، وإدماج التواريخ ومجانستها من ناحية أخرى(٤).

قال إدوارد سعيد إن أيديولوجيات الإمبريالية ونقد الإمبريالية كانا يشتركان فى نفس المقدمات المنطقية التاريخانية. وموضوع "أساطير بيضاء" هو إيجاد نقد إبستمولوجى لأعظم أساطير الغرب، وهو التاريخ. لقد كنت أقل اهتماماً بمسألة الأيديولوجيات الإمبريالية، التى كانت حدودها واضحة بالقدر الكافى، من بحث الطرق التى كانت تشترك بها أكثر رؤى الغرب النقدية المعارضة تشدداً فى نفس الافتراضات. وبعد ذلك كان مشروعى هو البحث عن الطرق التى بحث بها المنظرون اللاأوروبيون الطرق التى ربما أعيد بها تنظير التاريخ باعتباره متعدداً، داخل التواءات وتوترات الرؤى والقصص المختلفة وغير المتوافقة أحياناً.

لذلك يتحدى "أساطير بيضاء" دعاوى المعرفة المُجْمِلة من خلال اعتماده على نظرية التاريخ الجدلية المفهومة على أنها خارجية ويزعمون أنها موضوعية، بينما واقع الأمر هو أنها تعمل فى حدود رؤية غربية فى الأساس. ويُقابَل هذا "التاريخ" بالروايات اللاأوروبية التى لا يُفهم فيها التاريخ على أنه سرد سائد، بل على أنه شبكات من التواريخ المميزة المتعددة التى لا يمكن احتواؤها داخل أى ترسيمة غربية واحدة. وبشكل أكثر بساطة، يقابل الكتاب الرؤية التاريخية الغربية التى كانت تعمل فى إطار الحدود الأوروبية بتلك الرؤى التى بدأت من العالم الموجود خارج أوروبا. وكان نقد الكتاب الاستهلالى لنظريات التاريخ المعاصرة، وهى نفسها مشتقة إلى حد كبير من استعادة كوجيف ولوكاش لهيجل باعتباره الأساس الفلسفى للماركسية، يعنى أنه كان كثيراً ما كان يُفهم على أنه معادٍ للماركسية بالكامل. وقد انبرى البعض على الفور للدفاع عن تلك المؤسسة القديمة، مفترضين أن الفصول الأخيرة من الكتاب عن النظرية ما بعد الكولونيالية موضوعة بشكل أو بآخر "خارج" الماركسية تماماً، أو قُصد بها

تقديم بديل لها. ومع أن الكتاب حظى بقدر كبير من القراءة، لدرجة خارقة للعادة رغم كثافة مقولته، فإن الهجمات التى تعرض لها كانت صادرة عن هؤلاء الذين مازالوا يتشبثون بتلك الآراء غير المتروية أو المتحيزة التى سعى الكتاب إلى دحضها. ويمكن وصف هذه المجموعة بأنها نسخة مما يسميه الفرنسيون le marxisme analytique anglo-saxon أى المجتمع الأكاديمى الماركسى الأنجلو سكسونى المذكر (ونشير إليه من الآن فصاعداً بالحروف الأولى MAMA "ماما")، الذى كان يسعى إلى الدفاع عن أفكار التاريخانية الماركسية دون الاعتراف اعترافًا عامًا بالمركزية الأوروبية الخاصة بذلك السرد الذى ينقده "أساطير بيضاء"[٥]. وبالطبع فإنه مهما كان تباهى "ماما" بذكورته فإن إنتاجه لم يكن فى يوم من الأيام مقصوراً على الرجال، إلا أنه يعمل باعتباره خطابًا مذكَّرًا حصريًا فى ذكورته، مع وجود قدر من الميل نحو النوع يتراوح بين اللاشىء والحد الأدنى، ناهيك عن أشكال الفروق الأخرى. بعبارة أخرى، فالواقع أن ماما هى دائمًا بابا فى ثوب امرأة. ومنذ ذلك الحين وكثير من أشد الهجمات العدائية التى شُنت على المنظرين ما بعد الكولونياليين (وهى فى أغلب الأحيان مغالية فى طابعها الشخصى، بالأسلوب التقليدى الخاص بالاغتيال ذى السمة الستالينية) كان يصدر عن نفس الدائرة الأبوية التى أسمتها جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك Gayatri Chakravory Spivak "نموذج 'بريطانيا الصغرى' لليسار" ثم أضافت:

> **هذا هو ما جعلنى أحظى بتلك التغطية الصحفية السيئة فى بريطانيا. فقد ولى زمن بناء أورشليم فى أرض بريطانيا الخضراء واللطيفة التى يعقبها الطريق الثالث. كما أن نموذج إضراب عمال المناجم ومجلس لندن الكبرى التقليدى، مع وجود مركز حزبى قوى، لا يصلح فى كل مكان ويُعَرِّضهم للخطر[٦].**

كان "أساطير بيضاء" محاولة لتفكيك ما قد يمكن تسميته "ماركسية بيضاء"، فى قلب لصياغة سيدريك روبنسون الشهيرة[٧]. ولم تكن مداخلته النظرية فى خطاب اليسار الراديكالى فى أوروبا تمثل نقداً للماركسية فى حد ذاتها، بل باعتبارها جانبًا من جوانب الماركسية الغربية المتصلبة التى تسيطر على معتقداتها التقليدية، وتستديم خطابًا مهيمنًا كان يهيمن فى ذلك الوقت على التفكير اليسارى فى أوروبا. فلم يكن ما

يعنيه هو مهاجمة الماركسية إجمالًا، وإنما مشكلة بعينها فى الماركسية لم يكن أحد يراها حتى ذلك الوقت فى أوروبا وأمريكا الشمالية، وأعنى بها بياضها الشرس الذى لا سبيل إلى ترضيته، ومركزيتها الأوروبية، وهو توجه يتضح أكثر ما يتضح فى روايات التاريخ التى تُقَدَّم باسمها، إلا أنه يتضح كذلك فى رفضها العرضى للنتائج النظرية للقضايا المعاصرة الخاصة بالعِرْق والنوع والكفاح المناهض للكولونيالية. وكان مشروع الكتاب هو إتاحة ماما لخطابات هؤلاء الذين كانوا يهبطون بهم باستمرار إلى وضع "آخرين" أوروبا.

عند الكتابة كانت الماركسية الأنجلو سكسونية التقليدية تتعرض لنقد شديد من الحركات النسائية والمناهضة للعنصرية، أشارت إليه على المستوى النظرى كتب مثل "اضطهاد المرأة اليوم: مشكلات فى التحليل الأنثوى الماركسى" Woman's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis (١٩٨٠) لميشيل باريت Michèle Barrett، وكتاب مركز الدراسات الثقافية "الإمبراطورية تعود" The Empire Strikes back (١٩٨٢)، وكتاب بول جيلروى Paul Gilroy "لا وجود للون الأسود فى علم المملكة المتحدة" There Ain't No Black in the Union Jack (١٩٨٧). وقال جيلروى فى ذلك الوقت:

> **ضَمِن أثر الحركة النسائية مؤخرًا إثارة وضع الكفاح ضد القمع الأبوى باعتباره مشكلة سياسية ونظرية بالنسبة لصور "الماركسية" التى هى كذلك أهدافنا هنا.... ويعانى الكفاح ضد أشكال الهيمنة التى تنظمها [الأيديولوجيات العنصرية والأبوية] من تهميش "العِلْم" الماركسى "الذى يتعامى عن الجنس والعرق"، ذلك أنه إما يتجاهل الصراع العرقى والنوعى أو يقدم روايات مختزلة له.**

يمضى جيلروى إلى الإشارة إلى أن الكفاح على مستوى *العرق أو النوع* "يتحدى الحكمة الماركسية التقليدية"، حتى وهو يمفصل أشكال المقاومة المناهضة للرأسمالية الخاصة به ويطورها[٨]. ويمكن أن نلاحظ هنا بدايات الإصلاح السياسى الخاص باليسار فى اتجاه السياسة والتكوينات السياسية لما ستسمى فيما بعد "الحركات

الاجتماعية الجديدة"؛ وهى على وجه الدقة "جديدة" إلى حد أنها فتحت حدود اليسار كى تشمل حركة المرأة، والكفاح ضد العنصرية، وكراهية المثليين، وقضايا الحفاظ على البيئة، والإيكولوجيا، والتنمية المستدامة، وغيرها، فى سياق إحساس متزايد بأن الماركسية الأوروبية التقليدية كانت فى حد ذاتها إشكالية مثل نظرية التنمية الرأسمالية الغربية الخاصة بدول الجنوب. وكانت تلك الحركات الاجتماعية الجديدة جديدة كذلك، إلى حد أنها شكلت نفسها بناء على نماذج إرشادية وأشكال غير سائدة للفعّالية activism السياسية خُلقت خارج الغرب، داخل الكفاح المناهض للكولونيالية بصورة عامة.

هذا هو السياق الذى شعرت فيه بأن ماما شديد المحدودية فى رؤيته للعالم، ومع أنه كان يُعَبِّر بانتظام عن تعاطفه وتضامنه مع كفاح الشعوب خارج الغرب، فإن ذلك لم يكن يراعَى فى تفكيره السياسى على المستوى النظرى أو الفلسفى. فقد ظلت المناقشات النظرية مركّزة بإصرار على القضايا الغربية، والظروف الغربية، والمنظرين الغربيين، والأشكال الأخرى من الماركسية، حيثما كان يُعترَف بها، وكانت فى الغالب مرفوضة باعتبارها قوميات ماركسية غير أصيلة. بل إن مجلة "ذا نيو لفت ريفيو" The New Left Review ، التى كان مشروعها الأصلى هو إتاحة الماركسية البريطانية للعمل النظرى الذى يجرى على القارة الأوروبية، وكانت تنشر فى بعض الأحيان مقالات عن الكفاح خارج أوروبا، ظلت أوروبية بإصرار فى تركيزها النظرى على "الماركسية الغربية"، رغم إصلاحات النظرية الماركسية التى نفذها فى ذلك الوقت القادة المناهضون للكولونيالية مثل كابرال وفانون وموندلانى ونيتو(٩). كما لم تراع النظرية الماركسية فى الغرب الأشكال الأخرى من الاستغلال أو القمع أو المقاومة، ولم تتعامل بجدية مع العمل النظرى فى هذه المجالات الذى أُبدع خارج الدائرة السحرية لأوروبا وأمريكا الشمالية. ولم يتغير هذا الوضع تغيراً ضخماً فى الوقت الراهن. ولنأخذ على سبيل المثال مقال جوران ثيربورن Goran Therborn "جدل الحداثة: عن النظرية النقدية وميراث ماركسية القرن العشرين" Dialectics of Modernity: On Critical Theory and the Legacy of Twentieth Century Marxism المنشور بكل جدية فى مجلة "ذا نيو لفت ريفيو" فى عام ١٩٩٦(١٠). ويضم المقال مسحاً رائعاً وتقييماً لمنجزات الماركسية فى القرن العشرين. وكانت فقرة مكونة من ستة أسطر ونصف كافية لتقديم مناقشة أهمية

الحركة النسائية بالنسبة لماركسية القرن العشرين وختامها. ونفس القدر بالنسبة للنوع. وعلى الأقل فقد مُنحت الماركسية اللاأوروبية واللاأمريكية صفحتين، غير أن منظور المناقشة الذى عفى عليه الزمن اتضح على الفور من العنوان الفرعى للقسم وهو "الماركسية فى العوالم الجديدة"، وهى تسمية كولونيالية اتضح أنها تشمل كل تاريخ الماركسية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. لقد رُفضت على الفور مساهمة كل ماركسية القارات الثلاث تقريبًا مقدمًا. ويوضح المقال بطريقة مثالية نوعًا من المركزية الأوروبية المؤكِّدة لذاتها التى مازالت تتخلل الماركسية الغربية، تلك الأبوية الراعية المميِّزة للماركسية الأوروبية التى كانت وراء مداخلتى فى "أساطير بيضاء". ولم يكن الأمر هو أن التابع لا يمكنه الكلام، بل كان المهيمن هو الذى لا يستمع إليه.

حين كنت أكتب "أساطير بيضاء" فى النصف الثانى من الثمانينيات، وقت الصراعات فى أمريكا اللاتينية وجنوب أفريقيا وفلسطين والجزائر، كان هناك الكثير مما يحدث من الناحية السياسية. وكما هو الحال الآن، كان هناك الكثير مما يجب عمله فى ذلك الوقت. إلا أنه إدراكًا منى لتوجيه ألتوسير بأن النظرية كذلك شكل من أشكال السياسة، فقد أردت أن أفعل شيئًا على المستوى النظرى أيضًا. وكان الوقت قد حان لدراسة نظرية القارات الثلاث باعتبارها نظرية، وباعتبارها شكلًا من أشكال المعرفة، وليس مجرد إنتاج فرعى هامشى للصراعات يمكن اختزاله إلى "قومى" (يكفى أن كتاب هومى بابا **Homi Bhabha** الأول كان معنيًا بإعادة بحث القومية ذاتها، حيث نقل المسألة كلها خارج المقابلة التقليدية بين الماركسية والقومية)[11]. وكما هو حال كثيرين يعملون فى مجالات غير معترف بها داخل الخطابات اليسارية السائدة، بدا أن عناصر بعينها من ما بعد البنيوية (حُدِّدت بشكل واسع لتشمل ألتوسير **Althuser** وفوكو **Foucault** ودريدا **Derrida** وديلوز **Deleuze**) تقدم طرق تفكير بشأن المشكلات التى كانت خارج الإطار المفاهيمى لليسار التقليدى. ومع أن "ما بعد البنيوية" مرفوضة عمومًا من ماما فى الوقت الراهن (حيث يُعاد ألتوسير بسهولة إذا دعت الحاجة إلى أرض البنيوية الأكثر أمنًا)، فإن سياستها الخاصة بتمكين رؤى العالم الثالث كانت مثمرة إلى حد كبير. وليس هذا بالأمر المستغرب تمامًا مادام الكثير من أفكارها الملهمة النظرية الأساسية هى نفسها خاصة بالعالم الثالث، على عكس ما تقوله الكتب المدرسية عن هذا الموضوع.

كانت الإشكالية النظرية بالنسبة لى دائمًا هى مسألة كيفية كشف سياسة ما، تقوم على رواية للتاريخ غائيتها موجهة على الدوام نحو خاتمة لا ترحم، من أجل الاختلاف. كيف يمكن للعام البلشفى أن يراعى الخاص غير القابل للترجمة، وبالتالى المهمل؟ ولم تكن تلك وسيلة للقضاء على الماركسية، بل طريقة لتطويرها وتوسيعها، حيث تدمج عمل الترجمة الذى كان يستهدف الماركسية خارج الغرب كى تلبى حاجات شعوب الأرض التابعة التى جرت العادة أن تهملها الماركسية الأنجلو أوروبية أو تقلل من أهميتها. وكما هو الحال بالنسبة للمرأة نفسها، كانت ثورتها تأتى بعد ذلك دائمًا. والواقع أنها كانت تأتى أولًا بالنسبة للمرأة. ففى الوقت الذى كان فيه الكتاب قيد التأليف، كانت الماركسية هى التكوين السياسى وكذلك النظرى السائد لليسار، ولم يعد أحد يظن أنه من الممكن القضاء عليها، مثلما أنه لم يكن بالإمكان تدمير حى المال فى لندن بكامله بقنبلة سيمكس تشيكية يزرعها الجيش الجمهورى الأيرلندى. وبعد ذلك، ومع انهيار اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية، كانت الأمور مختلفة إلى حد ما. فالواقع أن أزمة الماركسية، وانهيار الهيمنة الفكرية للماركسية، سبقا انهيار هيمنة الاتحاد السوفيتى؛ كما كتب جريجورى إليوت **Gregory Elliott** فى عام ١٩٨٧: "ذلك أنه ثبت عدم صمود الماركسية على وجه التحديد فى مواجهة المسائل والاختبارات الصعبة التى طرحها عليها القرن العشرون. فهل تطرح النظرية ويقرر التاريخ المصير؟ ليس الأمر كذلك على وجه الدقة ..."(١٢). ولم تكن النظرية الماركسية مسئولة عن التاريخ، إلا أنه كان لابد لها، كما قال ألتوسير، أن تكون قادرة على تقديم تفسير للانحرافات التاريخية الخاصة بالتطبيق السياسى للماركسية.

لم يكن الغرض وقتها، مثلما هو الحال، هو عدم الإشارة إلى أن الماركسية لا حول لها ولا قوة فى مواجهة الرأسمالية المعاصرة، بل إتاحة النظرية الماركسية لتأثير الحركات الجماهيرية، وخاصة تلك التى خارج أوروبا، وتضمين الصراعات الحديثة التى بينت كيفية إعادة تصور العالمين الكولونيالى والكولونيالى الجديد، وكيف كانا هما نفساهما جوهريين بالنسبة لأية رواية خاصة بتكوينات الحداثة. فى ذلك الوقت كانت الدرجة التى طرح بها الناشطون **activists** المناهضون للكولونيالية للنقاش أقل وضوحًا بالنسبة لى. ومع تزايد اهتمامى بالموضوع منذ ذلك الوقت، ازداد مدى وضوح هذا

العمل بالنسبة لى، وازداد الإهمال من جانب ماما واليسار الأوروبى – مع الاستثناء الملحوظ لجان بول سارتر Jean Paul Sartre – وضوحاً. ومن المؤكد أن المفكرين ما بعد الكولونياليين الذين يُناقَش عملهم فى "أساطير بيضاء"، وكانوا يتيحون رؤى النظرية الأنجلو أوروبية المحدودة، قد مكَّنهم العمل الذى سبقهم واعتمدوا عليه. إلا أنهم لم يكونوا يكررون النظرية الماركسية المناهضة للكولونيالية التى وضعت أثناء كفاح التحرير؛ فقد كانت تتحول إلى شىء جديد، أى إلى أداة للمعارك والظروف المتغيرة الخاصة بزمنهم. ولكى يفعلوا ذلك، اتبعوا أفضل تراث للمفكرين والناشطين المناهضين للكولونيالية؛ حيث أخذوا عناصر مهمة من الخطاب الراديكالى الغربى ودمجوه فى المعارضة الخاصة بهم.

١ – حدود الماركسية الأوروبية

نتجت النظرية ما بعد الكولونيالية عن تجارب ذات أصول ثقافية وقومية شتى، والطرق التى يؤثر بها لون البشرة على حياة أى شخص فى الحاضرة، والطرق التى يحدد بها مسقط رأسك نوع الحياة التى ستتنعم بها فى هذا العالم؛ إن كانت متميزة ومبهجة أم مكبوتة ومستغَلة. ولكى يفصل المنظرون ما بعد الكولونياليين إجراءاتهم الخاصة بالبحث وإعادة الصياغة، اتجهوا إلى خطابات المعارضة التى وضعها أشخاص مثل سيزير Césaire وفانون Fanon وميمى Memmi وكابرال Cabral بالإضافة إلى العمل النظرى لليسار الأوروبى. وبينما يرفض ماما ما بعد الكولونيالية فى الغالب على أساس انحرافاتها السياسية النظرية، ولجرأتها على شغل نفسها من الناحية النظرية وكذلك العملية بمشكلات الشعوب المحرومة المعاصرة، أو الشعوب التى أضرتها تجارب الهجرة الجبرية، والاستغلال، والقمع بكل أشكاله، فإن السؤال اللافت للانتباه هو لماذا وجد المنظرون ما بعد الكولونياليين فى ما بعد البنيوية شيئًا ما لم يمكن للماركسية التقليدية تقديمه من ناحيتها. ما الذى كان ناقصاً؟

أشير فى بداية "أساطير بيضاء" إلى أهمية حقيقة أن كثيرين ممن يوصفون بأنهم "ما بعد بنيويين" بدأوا بعيداً عن أصلهم الباريسى؛ ذلك أنه من الخارق للعادة أن نسبة

كبيرة منهم خرجت من الجزائر. ومنذ ذلك الوقت أوضحت بصورة كبيرة الدرجة التى يمكن بها ربط جوانب بعينها من ما بعد البنيوية، مثل عمل دريدا، بالرؤى السياسية الخاصة بالجزائريين المستعمَرين. بل وأشرت إلى أنه يُستحسن تسمية ما بعد البنيوية بالنظرية الفرانكومغربية(١٣). فقد كان أى شخص يقاتل من أجل الاستقلال فى الجزائر الفرنسية خلال الخمسينيات والستينيات، أو حتى أى شخص متعاطف مع قضيتها مثل سارتر، تربطه بالضرورة علاقة معقدة بالماركسية فى ذلك الوقت، بما أن الأحزاب الماركسية الجزائرية والفرنسية (وإن لم تكن الإيطالية) تدعم استمرار حكم فرنسا للجزائر – Algérie française – وهو السبب الذى كان وراء حظر بن بيلا الحزب الشيوعى الجزائرى فور الاستقلال. وهذه الأنواع من التفاصيل المحددة الخاصة بالتواطؤ الكولونيالى فى تاريخ التطبيق السياسى للشيوعية – ورد الفعل المعقد بالضرورة نتيجة لذلك بين الناشطين المناهضين للكولونيالية على اليسار – لم يعالجها قط من يهاجمون النظرية ما بعد الكولونيالية من منظور الماركسية الأوروبية التقليدية. ولم تحظ كل حركات التحرير، وحتى الاشتراكية منها كما فى الجزائر، بدعم أحزاب اليسار فى الحاضرة الإمبريالية أو فى المستعمرات نفسها. وكمثال آخر، رفض زعيم الحزب الشيوعى البوليفى، "الخائن" ماريو مونهى Mario Monje ، التعاون مع تشى جيفارا عام ١٩٦٦ فى محاولته لشن حملة حرب عصابات على البر الأمريكى اللاتينى. وجعلت خيانة مونهى لجيفارا بلا شبكة دعم لوجيستى، فأصبح نتيجة لذلك مكشوفًا وبات موقفه ضعيفًا فى جبال بوليفيا حيث أسره فى النهاية الجيش البوليفى الذى دربته وكالة الاستخبارات المركزية وأعدمه(١٤). من ناحية أخرى كان الموقف فى جنوب أفريقيا مختلفًا جدًا؛ فقد وفر الحزب الشيوعى واحدًا من الفضاءات السياسية القليلة التى كان يمكن فيه للبيض أن يتخذوا مواقف مضادة بشكل مطلق للفصل العنصرى. وكان الحزب الشيوعى كذلك هو الذى أصر على الموقف غير العنصرى – هنا كان عمى الألوان الذى كان إشكاليًا إلى حد كبير فى بريطانيا مؤسسًا للتحالف المناهض للفصل العنصرى مع المؤتمر الوطنى الأفريقى ـ وهو الموقف الذى كان من الواضح أنه مختلف عن موقف مؤتمر عموم أفريقيا، أو حركة الوحدة اللاأوروبية بقدر أقل. وكانت تلك الأشكال السياسية المختلفة تعنى أنه لهذا السبب بدا نقد "أساطير بيضاء"

فى عام ١٩٩٠ لحدود النظرية الماركسية مختلفًا جداً فى جنوب أفريقيا عنه فى بريطانيا أو الولايات المتحدة أو أمريكا اللاتينية. ونتيجة ذلك أن الاستقبال الأول للكتاب بين المامات فى جنوب أفريقيا، التى كانت تميل إلى ربط أنفسها بأوروبا والغرب وليس بالعالم الثالث، كان معادياً، حتى وإن كان من المتوقع أن يُستقبل ما يستشهد به من نقد ما بعد كولونيالى للنزعة القومية بتعاطف فى بلد عانى من آثار ما يزيد على أربعين سنة من القومية الأفريكانية المتشددة المؤمنة بسمو عرقها. وفى المقابل، فإنه فى هند ما بعد الطوارئ، حيث كان مؤرخو دراسات التابعين مشغولين بنشاط فى نقدهم الشامل للمقدمات المنطقية الخاصة بمدرسة كمبريدج، أى التأريخ الماركسى والقومى للهند، كان رد الفعل تجاه الكتاب إيجابياً جداً(١٥). ويمكن العثور على نسخ كثيرة مصورة فى كل مكان؛ وهو الاختبار الأساسى لمدى انتشار الاهتمام العام بكتاب غربى فى الهند.

كان "أساطير بيضاء" إذن منتجاً من منتجات الاختلاف مع اليسار الرسمى وغير الرسمى فى الغرب، أى مع الماركسية التقليدية التى يمثلها الحزب الشيوعى بشكل مؤسسى، وكذلك مع الجماعات التروتسكية العديدة مثل "عصبة العمال الاشتراكيين" Socialist Labour League و"الاشتراكيون الدوليون" International Socialists التى ظلت كل منها شديدة التقليدية بطرق مختلفة، وكانت تعمل رغم النزاعات الحزبية مثل بعضها فى نفس الإطار الإبستمولوجى، حيث ترفض الأشكال المعاصرة الخاصة بالعالم الثالث ومشروعية الحركات السياسية مثل الاشتراكية الأفريقية. وربما اختلفت تلك الجماعات حول كيفية إحداث الثورة فى العالم، ولكن العالم الذى تراه – وحدود ذلك العالم – كان واحداً فى المقام الأول.

كان الاختلاف مع صور الماركسية المؤسسية القائمة على الأحزاب وتتسم بالمغالاة التى تواجدت فى ذلك الوقت بمثابة محرك للمُحْدَثات النظرية التى ظهرت فى فرنسا وألمانيا وإيطاليا والمملكة المتحدة منذ الحرب العالمية الثانية؛ ناهيك عن تلك التى ظهرت أثناء الكفاح المناهض للكولونيالية(١٦). وفى أعقاب صدمة جورباتشوف الخاصة بما كشفه عن الستالينية فى المؤتمر العشرين للحزب عام ١٩٥٦، وما تبعه من استياء من إعادة تأكيد الستالينية بالغزو السوفيتى للمجر فى العام نفسه، كان الحزب الشيوعى يلقى مقاومة من المفكرين اليساريين الذين سعوا كرد فعل للستالينية القديمة أو

الجديدة لاستعادة الماركسية الإنسانية بالرجوع إلى ماركس القديم. إلا أنه من المفارقة أن هذا اللجوء إلى النزعة الإنسانية كان قد بدأه بالفعل الحزب الشيوعى نفسه فى الاتحاد السوفيتى، الذى كان قد تخلى فى الوقت نفسه عن دعوته للثورة مع إدخال مبدأ التعايش السلمى(١٧). وكان الموقف الإنسانى الماركسى بين المفكرين اليساريين يمثله كأقوى ما يكون التمثيل سارتر فى فرنسا وإى بى طومسون E.P. Thompson وريموند وليامز Raymond Williams فى بريطانيا. ومن المؤكد أن ويليامز قدم بدائل قوية للأشكال المعاصرة المختزلة من الماركسية الاقتصادية، إلا أن المشكلة كانت هى أن عملهم موضوع بقوة داخل التراث اليسارى للقومية الإنجليزية الذى يعود إلى موريس Morris ورسكين Ruskin . ولم يقدم مثلهما الأعلى الخاص بالمجتمع العضوى الإنجليزى أو الويلزى المحلى بأى حال من الأحوال نموذجًا للمنظور السياسى الأكثر دولية. وفى ذلك الوقت قال تيرى إيجلتون Terry Eagleton بإقناع إن من المفارقة أن قيم ويليامز كانت "مستقاة فى معظمها من تراث رد الفعل السياسى الأكثر ثباتًا"(١٨). ومن جانبه كان طومسون كذلك أعلى المعارضين صوتًا فى بريطانيا لماركسية ألتوسير المناهضة للتاريخانية. وإذا كانت الماركسية الإنجليزية قد ظلت جاهلة إلى حد كبير بالتطورات الماركسية الغربية فى أوروبا أو مقاومة لها، كما قال بيرى أندرسون Perry Anderson بإقناع، فإن ذلك يصدق بقدر أكبر على الماركسيات التى خارج أوروبا(١٩).

قد تسألون وما لسارتر إذا كان "أساطير بيضاء" يحاول أن يقحم فى الماركسية الأنجلو أوروبية نوعًا مختلفًا من الإشكالية القائمة على الإبستمولوجيات والتجارب اللاغربية؟ إن سارتر هو المفكر اليسارى البارز الوحيد الذى أمكن رؤيته فى الشارع عام ١٩٦٨ . وعلى أى الأحوال، فقد كشف سارتر من الناحية التاريخية الإشكالية كلها فى سياسته المناهضة للكولونيالية (وخاصة دعمه لجبهة التحرير الوطنى وصداقته لفانون وتوجالياتى Togaliatti) ، وقد أشار إليها بقوة فى كتابه "نقد العقل الجدلى" Critique of Dialectical Raeason ، ومقدمته لكتاب "بؤساء الأرض" The Wretched of the Earth، وكتاباته الأخرى المناهضة للكولونيالية. فلماذا إذن لم أتحالف هنا مع سارتر؟ مشكلة سارتر هى أنه رغم تطويره هو نفسه لسياسته فيما وراء الإشكالية الأوروبية، فهو لم يفعل ذلك على المستوى النظرى، وظل بهذا المعنى داخل حدود النموذج الأوروبى.

وتأتى الشهادة على ذلك من التجاهل التام تقريبًا فى الكتابة الأكاديمية عن سارتر الخاصة باهتماماته بالعالم الثالث، باستثناء عمل نور الدين لعموشي، وهو نفسه متجاهَل[٢٠]. ولم يطور سارتر ماركسيته قط من الناحية النظرية ردًا على الماركسيات اللاغربية؛ بل إن فانون هو الذى طور سارتر، من الإطار الأيديولوجى لجبهة التحرير الوطنى من أجل ماركسية العالم الثالث. وبينما أدمج سارتر نسخته الخاصة بتحليل فانون للعنف فى كتاب "النقد"، فقد ظل الحال هو أنه لم يكن مستعدًا قط للتضحية بالتزامه نحو وحدة التاريخ الجدلية، كما يبين تحليل "أساطير بيضاء". وبينما نرجع الفضل كله لسارتر بسبب سياسته وكتاباته المناهضة للكولونيالية، وبسبب إتاحة الفرص الأولية الموجودة فى "النقد"، وبسبب التطورات النظرية المهمة، لابد أن ننتقل إلى فانون[٢١].

يرتبط عنوان أهم كتب فانون، وهو "معذبو الأرض" **Les Damnés de la terre** (١٩٦١) – على "بروليتاريا الدول الصناعية المتقدمة" **The Proletariat of the Advanced Industrialised Countries** مثلاً – بالشعور المتنامى منذ الستينيات وما بعدها بأن الماركسية باعتبارها خطابًا تعمل بشاشة رادار لم يكن يظهر عليها كثير من هؤلاء الذين يعانون من القمع بمختلف الطرق، من نساء وأقليات عرقية وغير ذلك، بالإضافة إلى هؤلاء الذين فى دول العالم الثالث المستعمَرة والمستعمِرة سابقًا. وبالطبع فإنه رغم أن الماركسية باعتبارها خطابًا سياسيًا مؤيدًا بصفة عامة لتلك الجماعات، فإن خصوصية تجاربها، مثل عدم امتلاك الأراضى أو العنصرية (على أيدى الطبقة الثورية نفسها فى كثير من الأحيان)، نادرًا ما كانت تعالَج، ومن المؤكد أنها لم تكن تعد جديرة بأن تصبح مركز اهتمام الكفاح الأساسى. وكان ذلك هو قيد "الماركسية التقليدية" الذى كان يستنفد الحياة من السياسة التحولية الخاصة بالماركسية.

فما الذى أعنيه بالماركسية التقليدية؟ إنها الماركسية التى تتمسك أولًا وقبل كل شيء بالنزعة الاقتصادية، أى التفسير الواحد المختزل لكل الظواهر الإنسانية من خلال الحتمية الاقتصادية، وبالتالى فإن كل الحياة والتاريخ الإنسانيين، وكل جوانب الثقافة والأيديولوجيا مجرد انعكاس للعلاقات الاقتصادية. ولا تترك فكرة الثقافة باعتبارها الإنتاج السلبى للظروف الاقتصادية أى فراغ لنوع الإنتاج الثقافى المتحدى النشط،

حتى فى مواجهة القمع والاستغلال الاقتصادى الذى تتميز بها على سبيل المثال الثقافة الأفريقية الأمريكية، أو التخيلات الثقافية النابضة بالحياة الخاصة بالحى السادس فى كيب تاون فى الخمسينيات والستينيات قبل وأثناء تدمير حكومة الفصل العنصرى له. وكان الحى السادس، الذى يتميز بخليطه الخارق للعادة من الشعوب المختلفة، يرمز بطرق كثيرة إلى أنواع الصراعات والحياة الثقافية التى كانت الرؤى الماركسية التقليدية تغفلها دائمًا. ثانيًا: تعنى الماركسية التقليدية تلك الماركسية القائمة على فلسفة التاريخ الحتمية التى يُختزل فيها الإلزام التاريخى إلى سرد التاريخ الأوروبى باعتباره تحولًا إلى الحداثة. وأخيراً فهى تنطوى على تمسك بالطابع القائم على الطبقات، الخاص بالوسيلة الممكنة الوحيدة للثورة، بينما ترتبط الطبقة الثورية ارتباطًا حصريًا بالشريحة الضيقة من العمال الصناعيين، أى البروليتاريا. وربما كانت أفضل طريقة لبيان مشكلات هذا المبدأ الطبقى الضيق من خلال شعار حزب العمل الجنوب أفريقى القديم: "فليتحد عمال العالم من أجل جنوب أفريقيا بيضاء!"

بالطبع كانت هناك باستمرار بعض المرونة، وبعض الاختلاف الجاد فى الآراء. ففى زمن تروتسكى، كان التروتسكيون عمومًا أقل اهتمامًا بالعالم الكولونيالى من الحزب الشيوعى (بل إن سى إل آر جيمس C.L.R. James قصر مناقشته للعالم اللاغربى فى كتابه الذى يحمل العنوان "الثورة العالمية" World Revolution (١٩٧٣) على الصين). ورغم تعديل الدولية الرابعة لأفكارها ببطء تجاوبًا مع واقع العالم فيما وراء أوروبا، فقد كانت أكثر نشاطًا بكثير فى دعم كفاح العالم الثالث منذ عام ١٩٤٥، وخاصة فى سريلانكا وأمريكا اللاتينية. وكانت هناك كذلك مشاركة تروتسكية دامت طويلًا، وإن كانت صغيرة نسبيًا، فى مقاومة جنوب أفريقيا السياسية، من أندية لينين وسبارتاكوس Lenin and Spartacus Clubs إلى حركة الوحدة اللاأوربية MEUM . وكان الاتجاه التدريجى نحو العيش فى المنفى بريطانيا، من الثلاثينيات حتى الخمسينيات، من جانب معظم الناشطين التروتسكيين الجنوب أفريقيين (بمن فيهم الناقدة ما بعد الكولونيالية بينيتا بارى Benita Parry)، يعنى أن الحركة المناهضة للتفرقة العنصرية فى بريطانيا كانت تضم باستمرار تروتسكيين أشهرهم تشارلى فان جيلدرن Charlie van Gelderen . ولا شك فى أن المشاركة التاريخية كانت عاملاً

أساسياً أدى إلى تصميم التروتسكيين الذين ظلوا عقوداً ينظمون مظاهرات صامتة على مدى الأربع والعشرين ساعة خارج سفارة جنوب أفريقيا المحصنة فى لندن، احتجاجاً على التفرقة العنصرية. ومن الجدير بالذكر كذلك أن جماعة Socialisme ou barbarie [إما الاشتراكية أو البربرية] التروتسكية، التى يعد كورنيليوس كاستورياديس Cornelius Castoriadis وجان فرانسوا ليوتار Jean François Lyotard من بين أعضائها، كانت واحدة من الجماعات القليلة على اليسار الراديكالى فى فرنسا التى أيدت استقلال الجزائر أثناء الكفاح من أجل الاستقلال (وكانت الجماعة الرئيسية الأخرى هى اللامبرتيون Lambertists ، الأغلبية السابقة فى الحزب الشيوعى الدولى PCI المنقسم فى ذلك الوقت الذى ارتكب خطأ تأييد حركة التحرير الجزائرية بدلاً من جبهة التحرير الوطنية). وفيما بعد كان التروتسكيون - فى بريطانيا الجماعة الماركسية الدولية IMG (بقيادة طارق على) والاشتراكيون الدوليون IS (وتحظى بقدر أكبر من تأييد اليسار الأكاديمى الماركسى، بمن فى ذلك المنظِّرون ما بعد الكولونياليين البارزون فيما بعد)، وفى باريس الشباب الشيوعى الثورى JCR (بقيادة آلان كريفين) – هم الذين قادوا مع الماويين المعارضة الأساسية لحرب فيتنام فى الشوارع ، وهى الحملة التى ولَّدت قدراً كبيراً من قوة الدفع لأحداث ١٩٦٨[٢٢].

كان من يقذفون بالحصى ويختنقون بالغازات المسيلة للدموع فى شوارع باريس فى مايو من عام ١٩٦٨ يرون أن الحزب الشيوعى الفرنسى PCF قد أصبح آمناً وبيروقراطياً وبرجوازياً وأكاديمياً، إلى حد أنه رفض انتفاضة مايو ٦٨ لخشيته من أن تحدث التمزق إلى حد كبير. وكما هو الحال بالنسبة لقمع الشيوعية الأوروبية فى ربيع براغ، أو تعاملات الحزب الشيوعى البوليفى مع الكوبيين، كان الحزب الشيوعى الفرنسى يخشى أن يكون مايو ٦٨ ثورياً، وكان مرعوباً من احتمال قيام ثورة شعبية يسارية شعبية لن يكون بمقدوره السيطرة عليها. وفى الثالث من مايو، وبينما كانت الشرطة تتعارك مع المتظاهرين فى الشوارع، وقبل أسبوع من ليلة المتاريس الشهيرة، نشر جورج مارشيه George Marchais ، وكان وقتها الأمين العام المساعد للحزب الشيوعى الفرنسى (ثم أصبح بعد ذلك زعيم الحزب، ومرشحاً للرئاسة فى عام ١٩٨٧) مقالاً فى صحيفة "لومانيتيه" L'Humanité ينكر فيه أية صحة للمصداقية الثورية للطلاب،

على أساس أنهم ماويون وتروتسكيون وفوضويون، واستنكر "الفوضوى الألمانى" دانييل كون بنديت Daniel Cohn-Bendit و "الفيلسوف الألمانى هربرت ماركوزه Herbert Marcuse المقيم فى الولايات المتحدة"، وأنهى مقاله بإعلان أن الحزب الشيوعى هو "الحزب الثورى الوحيد"(٢٣). ومن غير المحتمل أن مايو ٦٨ لا يزال مرفوضًا فى الغالب من يساريين كثيرين باعتبار أنه لا يعدو كونه انتفاضة طلابية كرنفالية؛ وهو وصف مأخوذ مباشرة من رد الفعل المحافظ الرافض للحزب الشيوعى فى ذلك الوقت. فربما كان الحزب الشيوعى يعتبر نفسه "الحزب الثورى الوحيد". وكانت المشكلة هى أنه لم يعد صانعًا للثورة. بل إنه كما يعترف ثيربورن ، فإنه بحلول عام ١٩٦٨ "كانت الأحزاب الشيوعية قد شاخت وصارت معزولة"(٢٤). فمع أنها كان ثورية من الناحية النظرية، فقد ظهرت عاجزة عن التعامل مع تعقيدات التغير الاجتماعى والسياسى. وبحلول الستينيات كان الأكاديميون الماركسيون كذلك قد أصبحوا لا يتأثرون بواقع ما يجرى فى الشارع؛ وهو الانفصال الذى رمز إليه بطريقة مشهورة تيودور أدورنو Theodor Adorno الذى استدعى الشرطة حين اقتحم الطلاب مبنى الكلية التى كان يُدَرِّس بها النظرية الشيوعية. وبعد أعوام من استخفاف أبرز مؤيدى ماما من الثقافة العليا النخبوية، كانت صناعة الثقافة تأخذ بثأرها أخيراً.

أشار فوكو فى عام ١٩٧٥ إلى أن مايو ٦٨ يشكك فى "معادلة الماركسية = العملية الثورية، وهى معادلة تمثل نوعًا من العقيدة "dogma"(٢٥). فقد كان مايو ٦٨ اللحظة التى حررت فيها الحركات الثورية الأوروبية نفسها من قيود النموذج السوفيتى الوحيد على مدى الخمسين سنة السابقة. وكان نموذجها الجديد هو الكفاح الثورى للعالم الثالث. وأشار فوكو إلى أنه بهذا المعنى "يمكن للمرء أن يقول إن ما يحدث منذ ١٩٦٨، بل وربما ما جعل ١٩٦٨ ممكنًا، هو شىء مضاد بصورة أساسية للماركسية. وهو مضاد للماركسية بمعنى معارضة الماركسية المتشددة والدوجماتية، وقد جرى بعد ذلك تأسيسه فى الحزب الشيوعى. والآن فإنه حيثما لا تزال الماركسية الغربية موجودة، فهى فى الغالب مؤسسة داخل العالم الانعكاسى النخبوى الخاص بالجامعة ومؤبدة من خلاله. فقد هاجرت الاشتراكية منذ ذلك الوقت إلى النشاط المحلى حيث جرى تطويرها إلى علاقة براجماتية بمطالب الكفاح اليومى وحاجاته.

٢ - ثورة داخل الثورة

هكذا انتفضت التجربة المعاشة ضد الخاتمة النظرية المغلقة، حتى فى أوروبا . فقد نشـأت أحداث مـايو ٦٨ فى أوروبا إثر المظاهرات المضـادة للحرب فى فيتنام، وهى الحملة المناهضة للإمبريالية التى زادت من الراديكالية وانتشرت فى أنحاء العالم، ذلك العالم الذى كانت الثورة تحارب فيه على مستوى المقاومة المسلحة والثقافية، وكانت هيمنة القوة الإمبريالية فيه يتحداها ويقاتلها نوع جديد من الوعى الثورى. وبينما كانت حركات التحرر الثورية تسير سيرها، كانت أحزاب اليسار الأوروبية قد أصبحت بيروقراطية، وتعانى من الشقاق الحزبى، وفقدت اهتمامها بالثورة. فكيف يمكن استيعاب هذا التغير من الناحية النظرية؟ ما هو السبيل إلى كسر تصلب الماركسية الأكاديمية، أو "الشيوعية البائدة" حسب التعبير الذى كان يتداول فى باريس فى ذلك الوقت، والموازى لقصر نظر الحزب؟ ما هى الطريقة التى يمكن بها تحديد دخول ووجود روايات التواريخ والثقافات المختلفة على المسرح الذى ظل بشكل متشدد داخل النطاق الحاصر البرجوازى القومى الأورومركزى Eurocentric الأبيض؟ ورغم تحقيق حركات التحرر أثرًا شعبيًا عبر أوروبا والولايات المتحدة، فهى لم تسجِّل سياسيًا، من ناحية الحملات السياسية اليسارية الأساسية، أو مفاهيميًا، من ناحية رد الفعل الفكرى تجاه العمل النظرى الذى تنفذه.

يمكن القول إن ١٩٦٨ تميز اللحظة التى حطمت فيها السياسة الشعبوية قالب اليسار الرسمى فى الغرب. وقد قال مايكل أنطوان برنييه **Michael-Antoine Burnier** لسارتر عام ١٩٧٣ :

> **بعد أقل من خمس سنوات تحطمت أخيرًا لغة الماركسية التقليدية التى وسمتنا جميعًا وكنت تجادل بها خلال فترة طويلة من حياتك. إننا نشهد ظهور فكر جديد بظهور ماركوزه وفوكو وديلوز، وفى الملايين من الناس - سواء أكانوا مناضلين أم لا - الذين يشعرون فجأة بأنهم معنيون بالجدل النظرى الذى كان مقصورًا على عدة مئات من المتخصصين. وهنا نجد أفضل عنصر من عناصر الماركسية، وكذلك أفكارًا جديدة....**[٦٢]

أفضل عناصر الماركسية وأفكار جديدة؛ فقد ظهرت حركة كاملة من الراديكاليين المنشقين من أسفل تؤيد أهمية القضايا المهملة مثل حقوق المرأة، والأقليات العرقية والجنسية، ومشكلات العنصرية المؤسسة وسياسات الهجرة، والحبس المؤسسى؛ وفى الوقت نفسه قضية الكفاح المناهض للكولونيالية. لقد ميزت هذه الحركة رؤية جديدة عُرفت داخل فرنسا باسم "العالمثالثية" tiersmondisme ؛ وهو افتراض عام بأن المرحلة الثورية قد انتقلت إلى كفاح العالم الثالث، وأن الثورة لن تُصنع فى باريس أو روما أو برلين وإنما فى جوهانسبرج أو هانوى أو سنتياجو. عند هذه النقطة، ولأول مرة منذ الفترة التى أعقبت الثورة البلشفية، تصادمت النظرية والسياسة المعاصرة الأوروبية والأمريكية الشمالية مع الحركات المناهضة للكولونيالية فى العالم الثالث، داخل فضاء ثالث لتشكيل المقاومة الكونية للإمبريالية. واعتبارًا من ١٩٦٨ جرى شيئًا فشيئًا تجميع قدر كبير من العملى الفكرى المنتَج داخل الكفاح المناهض للكولونيالية ومفصلته مع الخطابات الغربية المعارضة، ثم استُخدم بعد ذلك ضد المعرفة والقوة الأورومركزية المهيمنة. وكان لابد أن تصبح المداخلة النظرية الملهَمة والنشطة الناتجة عن ذلك التزامن السياسى معروفة بـ "ما بعد الكولونيالية".

كان هناك عامل مهم آخر فى هذا السيناريو السياسى النظرى، كما اعترف مارشيه؛ وهو الوجود القوى لبديل ما، هو ماركسية العالم الثالث. وكان ما دعم معارضة حرب فيتنام والثقافات الأبوية الغربية التى تنفذها هو تلك التركيبة المندفعة الخاصة بالثورة السياسية والنظرية الراديكالية فى الصين المعاصرة. إذ نشَّطت السياسة الشعبوية للثورة الثقافية فى الصين الخميرة النظرية لمايو ٦٨: Nous sommes le pouvoir (نحن القوة)، كما كان الشعار يقول.

حين كان ماوتسى تونج ناشطًا سياسيًا شابًا رفض كذلك معتقدات الحزب الشيوعى التقليدية، مما كلفه الكثير على المستوى الشخصى، كى يخلق سياسة راديكالية من كفاح الفلاحين طُورت من خلال حرب العصابات ضد الإمبريالية اليابانية ثم استبداد الكوومنتاج. وكانت أول مداخلة نظرية كبيرة لماو هى نقل ظروف الغرب الصناعى إلى اقتصادات العالم الثالث الفلاحية الزراعية. وعلى عكس المذهب الستالينى الخاص بسيادة البروليتاريا الصناعية فى المدن الكبرى على ساحل الصين

الشرقى باعتبارها الطبقة الثورية - أصر هو على شرعية الفلاحين باعتبارهم الطبقة الثورية، مع تأكيد مصاحب على الحاجة الملحة بشدة إلى إعادة توزيع الأرض وقاعدة الثورة فى الكفاح الشعبى. وكان هذا المذهب الماوى الذى أعطى أهمية لتراث الشيوعية الثورى اللينينى الراديكالى مقابل تحريف الأحزاب الشيوعية التى يديرها السوفييت، وقد ألهم ذلك حركات حرب العصابات المناهضة للكولونيالية واستدام التحول الكونى إلى الكفاح المسلح فى الستينيات، خاصة بعد الثورة الكوبية فى عام ١٩٥٩ .

فى سبتمبر من عام ١٩٦٥، نشر لين بياو وزير الدفاع الصينى نص كلمته شديدة الأهمية بعنوان " فليحيا انتصار الحرب الشعبية"[٢٧] وكما قال روجيه دوبريه **Regis Debary**، تلميذ ألتوسير، بعد ذلك بعامين، فقد كانت هناك ثورة داخل الثورة؛ ليس فقط فى المنهج، حيث استعيض عن النموذج الثورى البلشفى بمفهوم الاستيلاء التدريجى على السلطة من خلال عصيان حرب العصابات، بل كذلك من ناحية الهوية السياسية[٢٨]. كانت الثورة فى ذلك الوقت تعنى الثورة المناهضة للإمبريالية من قِبَل شعوب العالم الثالث المقموعة؛ والواقع أنها ترتبط بها فى المقام الأول. وكان الكفاح فى ذلك الوقت، حسب عبارة لين بياو، هو "الحرب الشعبية". وكانت ملهمة تلك الثورة الجديدة هى الصين، وكذلك كوبا؛ وهى تركيبة رمزت لها كلمة تشى جيفارا الشهيرة فى عام ١٩٦٥ حين انتقد موقف الاتحاد السوفيتى من الكفاح المناهض للإمبريالية وفضَّل عليه الصين الماوية. وكما حدث لماو ومارياتيجوى **Mariàtegui** وفانون من قبله، تخلى تشى عن العقيدة الماركسية التقليدية بشأن دور الفلاحين فى صنع الثورة، مؤكداً أن "مقاتل حرب العصابات أعلى قدراً من أى ثورى زراعى"[٢٩].

يمثل تحول اليسار الراديكالى فى العالم الثالث، اتباعًا لماو، فى اتجاه الكفاح الفلاحى، ونحو سياسة التابعين، أى كل دوائر المقموعين والمستغَلين والمحرومين على هذه الأرض، وليس مجرد طبقة بعينها فى الدول الصناعية، الاستحداث الأساسى لتفكير القارات الثلاث الماركسى فى النصف الثانى من القرن العشرين، وهو الاستحداث الذى مازال يلهم الحركات الفلاحية فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية فى الوقت الراهن، ويوفر كذلك الأساس لجزء كبير من سياسة ما بعد الكولونيالية. ومن الناحية التاريخية، تحقق التقاء التراث الثورى البلشفى القديم لعام ١٩١٧ بكفاح

التحرير المناهض للكولونيالية عبر قارات الجنوب الثلاث بمؤتمر القارات الثلاث بهافانا عام ١٩٦٦ . وقد أفضت فى شرح أهمية المؤتمر والعمل الذى بدأه فى موضع آخر؛ أما هنا فأود أن أظل داخل مجال "أساطير بيضاء" كى أبرز أهمية الأثر النظرى لماركسية العالم الثالث المناهضة للإمبريالية داخل ما بات يسمى "ما بعد البنيوية" كما طُورت فى باريس من الستينيات حتى الثمانينيات. وبدلاً من تأكيد أهمية صلاتها الأساسية بالجغرافيا المناهضة للكولونيالية الخاصة بالسياسة الفرانكومغربية، كما فعلت فى "أساطير بيضاء" وأماكن أخرى، أود هنا التركيز على تاريخ مختلف وإن كان وثيق الصلة. وأنا لا أدعى بالطبع أن هذا يمثل القصة كلها؛ بل إننى أؤكد عليه هنا لأنه يُكتب إلى حد كبير حتى الآن من كتب التاريخ. لماذا؟ للسبب المعتاد بالطبع؛ وهو أن أى مُدْخَل "عالم ثالث" فى المعرفة أو السياسة الغربية عادة ما يُقمع وسرعان ما يُنسى، وربما تجاهل اليسار فى الغرب ماركسية العالم الثالث من الناحية التاريخية، ولكن لا يعنى هذا أنه لم تكن له آثاره فيما بينها. ربما يكون قد نسيها، ولكنها لم تنسه.

٣ - التاريخ والاختلاف، عند ماو وألتوسير

كان هناك جانب أساسى فى ما بعد البنيوية، غير معترف به كثيراً فى الوقت الراهن، لا يربطها بسياسة مايو ٦٨ فحسب، بل يربطها مباشرة بنظرية الكفاح الراديكالى المناهض للكولونيالية والإمبريالية فى زمنها وبتطبيقه. وإحدى إجابات السؤال الذى طُرح من قبل – ما الذى وجده المنظِّرون ما بعد الكولونياليون فى ما بعد البنيوية وكان مفتقداً فى الماركسية التقليدية؟ – هى الماوية. ويمكن أن يفسِّر هذا كذلك ملمحًا من ملامح ما بعد الكونيالية حير كثيرين؛ وهو كيفية تفسير الانفصال الظاهر، الذى تجمع بواسطته بين أصولها السياسية فى الكفاح المناهض للكولونيالية وعناصر "النظرية العليا" لما بعد البنيوية الباريسية؟ الإجابة أن النظرية ما بعد الكولونيالية تعترف بوجود خيط مشترك عبرهما وتبرزه؛ فكلتاهما فى جزء ما، وبأشكال مختلفة، من إنتاج الماوية. وبعد عام ١٩٤٩ تطورت ماركسية القارات الثلاث بطرقها الخاصة من أفكار ماركسية ماو المنشقة اللاغربية، وهو استحداث على مستوى النظرية والتطبيق

فى الكفاح المناهض للكولونيالية أوضحته فى كتاب "ما بعد الكولونيالية: مقدمة تاريخية" Postcolonialism: An Historical Introduction . وفى الوقت نفسه أدمجت ما بعد البنيوية كذلك شكلًا من أشكال الماوية تطور نظريًا وسياسيًا فى البيئة الفكرية والسياسية المشحونة فى باريس الستينيات والسبعينيات.

أصبح معتادًا هذه الأيام رفض ماو والماوية. وهذا خطأ، إذا كان يؤدى إلى الإقلال من أهمية الماوية التاريخية للنظرية منذ وقت الثورة الثقافية وما بعده، وآثارها المستمرة على النظرية فى الوقت الراهن. ذلك أن روايات ما بعد البنيوية تقلل باستمرار من أهمية الماوية فى باريس الستينيات والسبعينيات، واتساع وعمق تأثيرها، ومدى مساهمة حب الصين الفرنسى فى تطوير الرؤى النقدية بشأن الثقافة الغربية والاهتمام المتولد بأشكال الآخرية. وكانت هيمنة الماوية فى باريس فى ذلك الوقت أمرًا خارقًا للعادة إلى حد كبير؛ بل إن لاكان Lacan، الذى كان عمله مهمًا بالنسبة لألتوسير مثلما كان بالنسبة لهومى بابا ، أخذ الماوية مأخذ الجد وكان يعتزم الذهاب فى رحلة إلى الصين، كما تخلت صحيفة "لوموند" Le Monde عن موقفها الموضوعى وأعلنت أنها ماوية[٣٠] . وبالطبع لم تكن باريس بكين؛ فالماوية الفرنسية لم تكن مثل الماوية الصينية فى شىء[٣١]. وكذلك لم تكن الجيفارية أو أى من الأشكال الماوية الأخرى التى ظهرت أثناء الكفاح المناهض للكولونيالية. ومع ذلك فقد كانت جميعها بطرق شتى نتاجًا لما يمكن تسميته الأثر الماوى. وما نبحثه هنا ليس الماوية كما طُبقت فى الصين، ولا فشل الماوية من ناحية تاريخ السياسى الصينى، ولا حتى من ناحية الاتجاه اللاحق الذى تخلص من الأوهام نحو اليمين الراديكالى الخاص بالماويين السابقين مثل برنار أونرى ليفى Bernard Henry-Lévy نتيجة لذلك.

كثيرًا ما يصف اليسار الإنجليزى فى الوقت الراهن ما بعد البنيوية بأنها ظاهرة وحدوية روجت لأولوية اللغة، وهو الموقف المرتبط بمجلة "تيل كيل" Tel Quel . ومن المؤكد أن الأثر الماوى فى ما بعد البنيوية الباريسية معروف كأحسن ما يكون فيما يتصل بوضع السياسة الثقافية لمجلة "تيل كيل" فى أوائل السبعينيات[٣٢]. وكانت "تيل كيل" (سولير Sollers وكريستيفا Kristeva وبارت وحتى دريدا) ترى نفسها على أنها ماوية بشكل واضح، إلا أن التحول من الثورة المادية إلى الثورة النصية على يد سولير

وكريستيفا يمثل فقط انحرافًا خاصًا ومتأخرًا نحو السياسة الأدبية رفيعة المستوى، ولم يكن هذا هو الاختبار القاسى لما بعد الكولونيالى.

لم تكن الماوية الفرنسية ظاهرة وحدوية، ويمكن تمييزها كترتيب زمنى من ناحية الفترات السابقة لعام ١٩٦٨ والتالية له. ويمكن وصف السنوات من ١٩٦٨ إلى ١٩٧٤ بأنها الماوية العليا الخاصة بحقبة بومبيدو، حين جعل النشاط الثورى وعنف الدولة والقمع فرنسا على شفا الحرب الأهلية. وقد مارس بعض الماويين، الذين اشتهروا باسم Les Maos، وتجمعوا حول جماعة VLR (تحيا الثورة)، نوعًا من الفوضوية الرومانسية العفوية. وكان آخرون أكثر تنظيمًا وتشددًا، وهؤلاء هم الذين ارتبط بهم سارتر. وكان أمر مشاركة سارتر القوية فى تلك الفترة للجماعة السياسية الماوية "البروليتاريَّة اليسارية" Gauche Prolétarienne وإدارته لصحيفتها المتشددة" قضية الشعب" La Cause du peuple معروفًا بشكل يقل إلى حد كبير فى الأكاديمية الأنجلو أمريكية عن السياسة النصية الخاصة بمجلة "تيل كيل". وكان أحد المكونات الأساسية لماوية سارتر هو أنه كان يعترف بأهمية حقيقة أن "الثورة الثقافية كانت اقتحام الجماهير للحياة الثقافية"، حسبما قال هو. وكانت نتيجة ذلك أنه تخلى عن الدور التقليدى للمفكر (أو الحزب) الذى يقدِّم بواسطته الحقيقة متمتعة بحجية السلطة:

> **لم يعد هذا هو دور المفكر فى الوقت الراهن. وهذا أمر يفهمه الماويون وأتفق معهم فيه. فالمرء ليس وحده من لديه الأفكار؛ فإنما تأتى الحقيقة من الناس. ولم يعد الأمر مسألة تقديم أفكار للجماهير، بل هو مسألة تتبع حركتهم، والخروج للبحث عنهم عند أصولهم والتعبير عنهم بطريقة أكثر وضوحًا، إن هم وافقوا على ذلك.... وأنا لا أحلم بتأليف كتاب يقرر كل شىء من البداية للنهاية[٣٣].**

كانت إعادة التوجيه هذه لدور المفكر بالنسبة للناس تتطور بالفعل فى مكان آخر باعتبارها جزءًا أساسيًا من السياسة ما بعد الكولونيالية. وكانت تعنى فى حالة سارتر أنه لم يعد يرى عمله على أنه منبر يطور فيه نظريته السياسية. وقد ظهر تفاوت من

المستحيل علاجه بين فعّاليته وعمله الفكرى فى تلك الفترة، وكان مشروعه الأخير سيرة فلوبير Flaubert . بل إن مشاركة سارتر فى الكفاح السياسى النشط فى فرنسا كان معناه تحول مركز اهتمامه عن الصراعات العنيفة الأبعد التى ارتبط بها من قبل فى الهند الصينية والجزائر وكوبا.

يمكن مقابلة تاريخ العصيان الخاص بالماوية فى فرنسا بعد ١٩٦٨ بتجليها السابق باعتبارها اتجاهاً مواليًا للصين داخل الحزب الشيوعى الفرنسى، الذى جرى تطهيره على الفور. وبعد ذلك تجمع الكثير من أعضائه من جديد فى النهاية باعتبارهم الحركة الشيوعية الفرنسية الماركسية اللينينية MCF-ML التى أُسست فى عام ١٩٦٦ وشاركت فى انتفاضة ١٩٦٨، أو بصفتها الوسط الماركسى اللينينى الفرنسى CMLF الذى كان يعارض الثورة الثقافية ولم يشارك مشاركة مهمة فى ١٩٦٨ . وفى منتصف الستينيات تكونت جماعة ماوية كذلك نواتها مفكرون طلاب راديكاليون كانوا يتمركزون بشكل أساسى فى Ecole Normale Supérieure حيث كانوا يعملون تحت إدارة لوى ألتوسير. وفى ديسمبر ١٩٦٦ أسست هذه الجماعة اتحاد الشباب الشيوعى اللينينى الماركسى UJC-ML الذى أقام صلات مع منظمات من قبيل "العون الأحمر" Secours Rouge وحركة "عدالة الحق" Vérité Justice المغربية، وأصدرت المجلة النظرية والسياسية المهمة "كراسات ماركسية لينينية" Cahiers Marxistes-Léninistes[٣٤] .

كان ألتوسير شخصية فكرية أساسية فى هذا السياق. وكانت مشاركته فيما قبل ٨٦ فى الماوية على العكس تقريباً من مشاركة سارتر بعد ٦٨؛ فقد كان نادراً ما يعلن عن تعاطفه السياسى علنًا، ولكن ربما لأنه لم يمكنه على وجه التحديد إبرازه بشكل علنى، وقد أدمج مادية ماو الراديكالية بطريقة أكثر إنتاجية واكتمالاً فى كتاباته النظرية[٣٥]. وكما يشير الطابع الألتوسيرى للكتاب، كان عمل ألتوسير، وخاصة نقده للتاريخانية، يمثل الأساس النظرى الأولى لكتاب "أساطير بيضاء"، بالإضافة إلى جوانب بعينها من عمل تلاميذ ألتوسير، وبالأخص فوكو ودريدا. ويمكن كذلك وضع توسيع دريدا شديد الأهمية لمفهوم ألتوسير الخاص بالاختلاف فى هذا السياق الماوى بصورة عامة. وكان ألتوسير نفسه يعمل فى حدود الإمكانيات داخل الماركسية نفسها. وقد دفع فوكو، الذى ظل وثيق الصلة بألتوسير حتى النهاية، بآثار عمل ألتوسير وراء

حافة الماركسية المعترف بها إلى داخل نقد علاقة القوة والمعرفة فى تاريخ المؤسسات، موضحًا البنية المحدِّدة للخطاب وقيوده على المعرفة العلمية فى الأكاديمية الغربية؛ وهى الخطوة المُمَكِّنة لتحليل إدوارد سعيد للاستشراق[٣٦]. وفى الوقت نفسه، فإنه بالإضافة إلى تأثير عمل ألتوسير الخارق للعادة، كانت التطورات النظرية الأكثر مباشرة الناتجة عن الماوية أساسية كذلك بالنسبة لمعظم المستحدثات على مستوى التاريخ ما بعد الكولونيالى؛ فالذى أوحى بالتكوين الأيديولوجى لجماعة دراسات التابعين على المستوى العملى، كما هو معروف، هو الانتفاضات الناكسالية Naxalite الماوية فى البنغال الغربى فى عام ١٩٧٦ (التى تميزت بإدانة الأحزاب الشيوعية الهندية لها فى البداية). وبما أن الناكساليين ألهموا مؤرخى دراسات التابعين من الناحية السياسية، فقد كان متساوقًا أن ينتقلوا بشكل متزايد اعتبارًا من الثمانينيات إلى مواقف سياسية نظرية جرى تعريفها فيما بعد على أنها "ما بعد الكولونيالية"؛ وهنا تزامنت ماويتان متثاقفتان، حيث التقت النظرية الباريسية بالتمرد الفلاحى، مما أنتج مزيجًا مكثفًا من سياسة التابعين يتضح أكثر ما يتضح فى عمل الناقدة البنغالية جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك.

ازدادت فى عام ١٩٦٦ العلاقة بين النزعة التحريفية السوفيتية والنزعة الإنسانية الماركسية تعقيدًا حين قاد ألتوسير من داخل الحزب الشيوعى (فحسب) هجومًا مضادًا من اليسار ضد النزعة الإنسانية الماركسية، التى ربطها بسارتر وبالجناح اليمينى فى الحزب الشيوعى الفرنسى. ويمكن رؤية هجومه على الأول على أنه وسيلة للوصول إلى الثانى. وكانت استراتيجية ألتوسير هى استعادة الماركسية اللينينية التقليدية (أى الثورية) بتغيير مركز الاهتمام من "الكتابات المبكرة" **Early Writings** إلى ماركس الناضج فى "رأس المال" **Capital** . وكما يشير إليوت، فقد أُنجز مقال ألتوسير الشهير "العودة إلى ماركس" **Back to Marx** فى الواقع باللجوء إلى ماو، عن طريق الانتقال إلى ما وراء الماركسية الأوروبية تمامًا[٣٧]. إلا أن ألتوسير عرض أفكاره الماوية بطريقة خفية وسرية نسبيًا، حيث إن ماويته كانت تعنى تعرضه باستمرار لخطر الطرد من الحزب الشيوعى الفرنسى شديد العداء للماوية الذى كان لا يزال ينتمى إليه. ولم يكن لدى ألتوسير الوقت للأفراد الذى اتخذوا لأنفسهم مواقع خارج تنظيمات

الحزب ذات السياسة الفاعلة باعتبارهـم "مفكرى الحدود". وكان النموذج الذى يحتذى به فى ذلك هو أنطونيو جرامشى Antonio Gramsci ؛ وكذلك ماو.

بالإضافة إلى تغير الأداة الثورية من العامل الصناعى إلى الفلاحين، كان استحداث ماو السياسى الأساسى يكمن فى تأكيده على الثورة باعتبارها ناتجاً للكفاح الشعبى المحلى. وأدت هذه الشعبية إلى مفاهيم خاصة بالخط الجماهيرى، وضرورة فتح باب النقاش ("لتدع ألف زهرة تتفتح")، ونقد تجسيد الأيديولوجيا وتأبيدها فى المؤسسات الثقافية. وعند بدء الثورة الثقافية أيد ماو زيادة أهمية دور الثقافة على أهمية دور الاقتصاد، كما أيد أهمية الحاجة إلى تغيير البنية التحتية وكذلك القاعدة من أجل تحدى هيمنة الأيديولوجيا البرجوازية التى كانت قد نجحت فى تأبيد نفسها حتى فى ظل الشيوعية. وانطوت الثورة الثقافية على الثورة الدائمة ضد عناصر الأيديولوجيا المتبقية فى البنية التحتية[٣٨]. وحين نُقلت الثورة الثقافية إلى الغرب، لم يجر تنظيرها التنظير الكافى من ناحية آثار اختلافات وظيفتها فى المجتمع ما قبل الثورى وليس ما بعد الثورى. إلا أن التحديات التى تواجه العقائد الثقافية التقليدية، والتأكيد على قضايا من قبيل حقوق العمال المهاجرين، ومعها ضرورة النقد الذاتى السياسى والثقافى، ساعدت على تيسير تلك اللحظة التعديلية التى نظر فيها المفكرون إلى الغرب من الخارج كخطوة أولى فى عملية إبطال الهيمنة الطويلة. ولم يعط ألتوسير أهمية لأحد جوانب تطبيق ماو السياسى فى هذا الصدد، رغم كونه على قدر كبير من الأهمية من ناحية دافع نظرية التطور النقدى والحركات الاجتماعية الجديدة، وهو التركيز على التطور من خلال التعلم من ثقافة الناس ونظم المعرفة الخاصة بهم، إلى جانب الاستفادة من المعرفة المحلية والموارد المحلية، وليس استيراد النماذج الاقتصادية الغربية والتكنولوجيات إلى البيئات التى هى فيها غير مستدامة.

أشار ماو إلى أن الديناميكيات المحدِّدة للمجتمعات المفردة تعمل كذلك فى أزمنتها الخاصة بها. وكانت تلك الحكمة أساسية بالنسبة لنقد ألتوسير الخاص بعودة الإنسانية الماركسية بعد الحرب العالمية الثانية إلى التاريخانية التى أُسست على رواية هيجل للتاريخ التى اشتُهرت بأنها أورومركزية. وأشار ألتوسير إلى أن وصف هيجل للمجتمعات اللاغربية بأنها "بلا تاريخ" كان " على وجه التحديد تعبيراً لا معنى له".

ويبدأ "أساطير بيضاء" بقول ألتوسير إن الماركسية ليست تاريخانية مثل الخطوة الأولى التى تصوغ من خلالها مفاهيمها الخاصة بمختلف أنواع التاريخ. وكان ألتوسير قد نقض مثالية التاريخانية الماركسية، حيث كان جدله الهيجلى باعتباره المحرك الديناميكى للتاريخ يتجلى شيئًا فشيئًا فى اتجاه نهايته الحتمية، مستعينًا بمقال ماو "عن التناقض" (١٩٣٧). وطبقًا لما يقوله ألتوسير، فقد قدم هذا المقال أكمل رواية لخصوصية الجدل الماركسى[٣٩]. وتطويرًا لرواية ماو المعقدة للفرق بين التناقضات الأولية والثانوية إلى رواية التطور غير المتساوى والتناقضات المفرطة فى حتميتها، يستعيض ألتوسير عن المفهوم الجدلى المتشدد التقليدى للتاريخ بمفهوم تعددى. إلا أنه من المهم القول بأنه كان مفهومًا تعدديًا ظل جدليًا. وسيرًا على خطى ماو، قال إنه فى كل لحظة يشق المجتمعَ انتشارُ التناقضات غير المتساوية المفرطة فى حتميتها الآتية من الداخل ومن الخارج، وهذا هو ما يستديم ديناميكيتها. وأشار ألتوسير إلى أن المجتمع ينطوى على "تعددية الأمثلة" الخاصة بالتطبيقات المختلفة المستقلة نسبيًا عن بعضها. وبما أن لكل منها "زمن خاص" فإنه "بالتالى تكون خصوصية تلك الأزمنة والتواريخ متباينة"[٤٠]. وحين يواجه بكثرة التناقضات، تصبح المسألة الأساسية هى عزل التناقض الرئيسى من بين تناقضات كثيرة فى أية لحظة استراتيجية.

طبقًا لما ذكرته ماكيوكى Macchiocchi ، قال ألتوسير إن المفهومين السائدين فى ماركسية ماو هما "الاختلاف" و"عدم التساوى"، وكانا كلاهما يمثلان أفكارًا متكررة فى عمله[٤١]. ومع أن جرامشى، وبالتأكيد باشلار Bachelard ، توقع ذلك فى بعض النواحى، فقد سمحت قراءة ألتوسير لماركس من خلال ماو لأول مرة فى النظرية الماركسية، بصراحة، بإمكانية التواريخ التفاضلية وليس افتراض وجود سرد واحد يقوم على أساس أوروبى. ولابد من التأكيد على تحقيقه ذلك، دون تحويل الجدل إلى مجال اختلاف غير تفاضلى[٤٢]. وقال ألتوسير إنه بينما تعمل التواريخ بطريقة تعاقبية فى نفس الوقت، فهى لا تتفق بالضرورة مع نفس الديناميكيات الداخلية لكل مجتمع. كما قال إن الغزو الكولونيالى على وجه الخصوص أفرز أزمنة منفصلة، ولذلك شُكِّل التاريخ الكولونيالى من فترات متقطعة ذات زمانيات مختلفة:

> **من الواضح أن [حدث الغزو الكولونيالى] جزء من تعاقب تلك المجتمعات، حيث يحدد - بطريقة وحشية تقريبًا - تحويل أنماط إنتاجه؛ إلا أنه ليس جزءًا من ديناميكيات هذه المجتمعات. وينتِج هذا الحدث داخل تاريخها فى وقت تعاقبها، دون أن يُنتَج فى وقت ديناميكيتها؛ إنها حالة تحدث الاختلاف المفاهيمى بين الزمنين وضرورة تصور تمفصلهما(٤٣).**

ويمكن رؤية الكثير من الروايات ما بعد الكولونيالية لعلاقات التاريخ المعقدة بالزمانية كما يلى من هذه الملاحظة القصيرة.

سمح رد ألتوسير على ماو بتطور نظرى ضخم أدمج لأول مرة النظرية الماركسية اللاغربية، وخاصة مفاهيم الاختلاف وعدم التساوى الأساسية، فى التيار العام الغربى. وكان نقده الماوى للبنية التحتية الأيديولوجية، الذى تطور إلى جانب التفسيرات الاقتصادية مثل مركز الاهتمام الخاص بالتطبيق الثورى، أحد العوامل التى أعطت قوة دفع لـ"الاتجاه الثقافى" الذى اتخذه الكثير من العلوم الأكاديمية فى العقود الأخيرة من القرن العشرين. إلا أن الإيحاء النظرى الأساسى للنقد الثقافى الذى تطور بعد ذلك عُثر عليه عند جرامشى. وما شجع هذا الانتقال إلى جرامشى هو الإجماع المتزايد على أن عمل ألتوسير هو نفسه غير إشكالى بالكامل، رغم كل ما أتاحه من فرص ومستحدثات نظرية. وأشير فى "أساطير بيضاء" إلى أن الكثير من كتابات ألتوسير النقدية المهمة المعاصرة لم تكن أقل إشكالية فى حد ذاتها. وأرى أن الحال كذلك بالنسبة لحقيقة كون موقفه العام من كفاح العالم الثالث متناقض ظاهريًا. فقد كان من ناحية يؤكد على أهمية الاستمرارية بين الحركات الاشتراكية الثورية فى أنحاء العالم على امتداد القرن العشرين، بل وكان مستعدًا للاعتراف بالرغم من كتاباته النقدية بأنه

> **حتى فى الوقت الراهن تجد هذه "النزعة الإنسانية" و"التاريخانية" أصداء ثورية بحق فى الكفاح السياسى الذى يخوضه الناس فى العالم الثالث للدفاع عن استقلالهم السياسى والانطلاق فى طريق الاشتراكية(٤٤).**

من ناحية أخرى، فإنه رغم هذا التسليم النظرى بالكفاح الثورى "بحق" فى العالم الثالث، انتقد ألتوسير سارتر لتعاطفه مع تبنى فانون العام لقضية معذَّبى الأرض. وطبقًا لما قاله ألتوسير، فلم يكن هذا التعاطف الإنسانى سوى وسيلة كى يتغلب على تناقضات موقفه هو:

> **ربما كانت هذه هى أشد مشكلات سارتر. فهى حاضرة حضورًا تامًا فى افتراضه المزدوج بأن الماركسية "فلسفة عصرنا التى لا يمكن تجاوزها"، ومع ذلك فلا يستحق أى عمل أدبى أو فلسفى جهد ساعة بالمقارنة بمعاناة بائس فقير أوصله الاستغلال الإمبريالى إلى ما هو عليه من جوع وأسى.**

يعتبر ألتوسير أن "إعلان [سارتر] المزدوج للعقيدة، من ناحية فى فكرة الماركسية، ومن ناحية أخرى فى قضية المستغَلين كافة" تناقضًا بَيِّنًا. ذلك أن "إعلاء شأن الحرية الإنسانية" الذى يقول به يصل إلى حد الاستراتيجية الأنانية التى من خلالها

> **وعن طريق إلزام نفسه بمعركتها، يمكنه التفاعل مع حرية المقموعين كافة الذين يكافحون باستمرار من أجل ضوء إنسانى ضئيل منذ ليل ثورات العبيد البعيد والمنسى(٥٤).**

هكذا يوضح ألتوسير أن ماركسيته معارضة مباشرة لالتزام سارتر وفانون الأعم بتحرير شعوب العالم الثالث من الاستغلال والقمع. وكما يؤكد فى تحليله لأحداث مايو ٨٦ (التى يصفها ألتوسير رغم ذلك بأنها "أهم حدث فى التاريخ الغربى منذ المقاومة والانتصار على النازية")، فإن العمال هم الذين يظلون فى النهاية الطبقة الثورية الوحيدة والأدوات الوحيدة الممكنة للثورة(٦٤).

يتضح تعاطف ألتوسير المتناقض ظاهريًا إلى حد ما، فيما يتعلق بكفاح العالم الثالث بشكل مباشر، فى مناقشته للتاريخ. ولا تعنى معارضته للتاريخانية أنه يرفض التاريخ فى حد ذاته، كما يفترض البعض بسذاجة. فالواقع أنه يقول إن إنجاز ماركس العظيم هو فتح "القارة العلمية" الثالثة - بعد الرياضيات والفيزياء - وهى التاريخ.

وبعد استعانته بهذا المجاز، يصف ألتوسير علم التاريخ الخاص بماركس بأنه القارة التى يشغلها المستعمرون المستوطنون غير الشرعيين:

ليست القارة بهذا المعنى المجازى خالية؛ إذ "تشغلها" بالفعل على الدوام علوم أيديولوجية كثيرة ومتنوعة بصورة أو بأخرى لا تعرف أنها تنتمى إلى تلك "القارة". فعلى سبيل المثال كانت تشغل قارة التاريخ قبل مجىء ماركس فلسفات التاريخ، والاقتصاد، وغيرها. ولا ينازع فتح العلم القارى لإحدى القارات حقوق الشاغلين السابقين وادعاءاتهم فحسب، بل إنه يعيد كذلك تشكيل صورة "القارة" القديمة بالكامل(٤٧).

تطويراً لصورة ألتوسير المجازية، كانت العلوم التاريخية قبل ماركس تتخذ وضع المستوطنين على القارة التى "فتحها" انقطاع ماركس الإبستمولوجى حين صاغ نظرية التاريخ الجديدة قبل مائة سنة. إلا أن هذا الاكتشاف يكاد لا يعترف به أحد:

ما يشعرنا بالخزى هو أن المفكرين لا يشكُّون حتى فى وجود هذه المستعمرة، إلا لكى يضموها ويستغلوها باعتبارها مستعمرة مَشَاعًا.

لابد أن نعترف بهذه القارة ونستكشفها، وأن نحررها من شاغليها. ولكى نقرأها، يكفينا اتباع من سبقونا قبل مائة عام؛ وهم مناضلو الصراع الطبقى الثوريون. لابد أن نتعلم معهم ما يعرفونه بالفعل. وعلى هذا الشرط سوف نتمكن نحن كذلك من التوصل إلى اكتشافات فيها من ذلك النوع الذى أعلنه ماركس عام ١٨٤٥؛ أى الاكتشافات التى لا تساعد على "تأويل" العالم، بل تغييره(٤٨).

أصبح هذا مجازًا غريبًا للتحرير. فلابد للماركسية الآن من تحرير القارة من شاغليها غير الشرعيين، اتباعًا لخطى الناشطين الثوريين الذين ذهبوا مع ماركس باعتبارهم مجموعة طليعية قبل مائة عام. ويبدو أن قياس التمثيل الواضح فى خلفية ذهن ألتوسير هو الجزائر، التى غزاها الفرنسيون قبل ١٥ عامًا فقط من ١٨٤٥، وضُمت فى عام ١٨٣٤ . ويميز ألتوسير بين ضم "المستعمرة المَشَاع" واستغلالها وضم

واستغلال المستعمرة "المحررة" من أجل بناء الاشتراكية من خلال الاعتراف بالقارة واستكشافها من أجل ما هى عليه؛ أى علم التاريخ. والغريب بالنسبة لهذه الصورة المجازية هو أن ألتوسير يستشهد بطبوغرافيا القارة، إلا أنه لم يستشهد بسكانها المحليين. ويبدو أن المحرِّرين الجدد مستكشفون أفضل وعلماء تاريخ أحسن، ويكادون يكونون فى واقع الأمر موجة ثانية من المستوطنين.

يبدو أن نص ألتوسير فى هذا الموضع لا يتطلب شيئًا أقل من القراءة المتعاطفة (lecture symptomale) "التى تبنى الإشكالية، أو العقل اللاواعى للنص"، من ذلك النوع الذى اخترعه ألتوسير نفسه. وكان ألتوسير ذاته من عائلة جزائرية مستوطنة، وكما سبق وأشرنا، فإن الحزب الشيوعى الفرنسى، الذى انضم إليه ألتوسير فى عام ١٩٤٨ وظل يحمل له ولاء كبيرًا، كان له تاريخ فى مقاومة الكفاح الثورى فى الهند الصينية حين كان فى السلطة، وكان يؤيد فكرة "الجزائر الفرنسية" Algérie française طوال فترة حرب الاستقلال. وكان هذا، قبل أى شىء آخر، هو سبب عزوف سارتر عن الانضمام للحزب. وقد أقر ألتوسير الكفاح المناهض للكولونيالية والإمبريالية فى الهند الصينية، على أساس طابعه الاشتراكى، إلا أنه يظل هنا مشغولًا بطريقة خيالية بصورة إعادة بناء الجزائر، ليس من أجل الجزائريين أنفسهم، بل من أجل جماعة جديدة من المستوطنين(٤٩).

تترك هذه التناقضات المفرطة فى حتميتها إشكالية الماركسية الخاصة بألتوسير فيما يتعلق بصلته بالعالم الثالث والكفاح المناهض للإمبريالية. ويقحم ألتوسير الأفكار الماوية الشعبوية الراديكالية فى النزعة النخبوية التوجيهية للنظرية الماركسية، ويستعين بخطاب نظرى أكثر انفتاحًا، وينحاز إلى تاريخ "الثورات الاشتراكية" و"الكفاح الثورى" فى أنحاء العالم. وهو يرفض من ناحية أخرى ارتباطات سارتر الإنسانية بمعذبى الأرض ويختزل الكفاح المناهض للإمبريالية الخاص بالمفكرين والطلبة إلى دور ثانوى. وما لم يعترف به ألتوسير هو أن تلك المواضع فى الشارع التى نظموا فيها هذه القضايا وناقشوها داخل الخليط العرقى الخاص بالحى اللاتينى أصبحت كذلك، من الناحية الرمزية، فضاء طالب بظهور ما بعد الكولونيالى، والاتجاه نحو تثاقف الماركسية خارج النطاق الأوربى.

٤ - جسارة مايو ٦٨ من Foco و Poqo إلى Poco

كانت الحروب فى الهند الصينية والجزائر وفيتنام بمثابة قوة دفع لجزء كبير من النظرية المعارضة التى ظهرت فى باريس، إلا أن ذلك العمل الخاص بالتفكيك كان بحاجة إلى الوقت كى يعاد ربطه ربطًا أكثر مباشرة بالتكوينات التاريخية للكفاح المناهض للكولونيالية. وهكذا أعود، مع "أساطير بيضاء"، إلى هافانا موقع مؤتمر القارات الثلاث لعام ١٩٦٦ . كانت اللغة والسياسة المبكرة لمؤتمر القارات الثلاث، وهو استراتيجية كونية لمواجهة استراتيجيات الإمبريالية الكونية ، تبدو لفترة طويلة غير متماشية مع العصر وخارج السياق التاريخى من أوجه كثيرة. واليوم تبدو معاصرة بطريقة غريبة. وكان الشغل الشاغل لمندوبى الدول وحركات التحرير من أنحاء العالم هو كيفية مواجهة العدوان العسكرى للإمبريالية الأمريكية واحتوائه.

وفى الوقت نفسه، أوضحت لى اليوم هافانا بجلاء كيف تطورت الماركسية باعتبارها أداة للكفاح الثورى بطرق كثيرة. لقد حقق مؤتمر القارات الثلاث تجميع المعارضة اليسارية الكونية، حيث تعامل الكوبيون بمهارة مع الخلافات الصينية السوفيتية. فهم من الناحية الرسمية منحازون للسوفييت ويحصلون منهم على التمويل، وقد خدم المؤتمر الرسمى نفسه السوفييت بالاستفاضة فى مناقشة استراتيجيات الكفاح السلمى مقابل الكفاح المسلح. إلا أنه فيما وراء الكواليس، استغل الكوبيون فرصة المؤتمر لعقد صداقات مع أشد الجماعات راديكالية بغرض خلق جماعات جديدة لحرب العصابات فى أمريكا اللاتينية(٥٠). كان واضحًا أن تلك الروح السائدة والقوة المحركة التى وراء المؤتمر مجسدة فى الغائب البارز عنه، وهو تشى جيفارا(٥١). أعلن عن ذلك فى العام التالى حين أسس المؤتمر المجلة الجديدة Tricontinental التى ضمت فى عددها الأول "رسالة جيفارا إلى مؤتمر القارات الثلاث"، وهى دعوة مفتوحة إلى الثورة الناهضة للإمبريالية فى أنحاء الكرة الأرضية: "فلتخلقوا مثل فيتنام اثنتين أو ثلاثًا أو كثيرًا ..."(٥٢).

تكررت مشاكل نظرية foquismo الخاصة بجيفارا ودوبريه باعتبارها استراتيجية للتمرد الثورى العسكرى كثيرًا(٥٣). بينما قل عدد المرات التى اعتُرف فيها بأن الأساس

المحلى المتعدى للقوميات لـ foco يسبق بنية الكثير من الحركات الراديكالية فى ظل العولمة. ومهما كان الرفض متسرعًا، فمن المؤكد أن الحال هو أن foquismo لا يمكن إقامتها باعتبارها تطبيقًا ناجحًا فى كل مكان. وإذا كان هناك سوء تقدير نشأ عن مكانة الكفاح المسلح فى تلك الفترة، فقد كان هو الميل إلى تعميم ظروف الكفاح؛ فى كل من العالم الثالث وأوروبا والولايات المتحدة (الفهود السود Black Panthers) . وأفرز كفاح التحرير الوطنى حركات سياسية راديكالية فى الغرب حاولت محاكاة طرق كفاح حرب العصابات المناهض للكولونيالية، مثل جماعة العمل الحزبى Gruppi de Azi-one Partigiana GAP) و Brigate Rosse (الألوية الحمراء) و Portere Operaio، بقيادة أنطونيو نيجرى فى إيطاليا، أو عصابة بادر ماينهوف وفصيل الجيش الأحمر فى ألمانيا، أو الكفاح الشعبى الثورى اليونانى ELA، أو جماعة الأول من أكتوبر لمقاومة الفاشية GRAPO الأسبانية. وقعت هذه الجماعات فى خطأ عكس الذى وقعت فيه الدولية الثالثة؛ فقد حاولت تعميم نموذج حرب العصابات الناتج عن الكفاح المناهض للكولونيالية على أوروبا الغربية. إلا أن ألمانيا الغربية لم تكن فيتنام الجنوبية أو أورجواى. وقد يلاحظ أن غياب مثل هذه الجماعات الإرهابية عن فرنسا كان إلى حد ما نتيجة لوجود سارتر بين الماويين المناضلين، ولتأكيده على التمييز الأخلاقى بين العنف الذى يتفجر بطريقة عضوية من الجماعات المستغَلة، والعنف الذى تستهله الجماعات الطائفية المعزولة التى لم تنشأ عن سياسة المجتمع المحلى[٥٤]. ويشير تمييز سارتر إلى أن الأساس المنطقى للصلة بين حركات حرب العصابات الأوروبية واللاأوروبية كان يقوم على قياس تمثيل زائف. ولم تكن الصلة غير قابلة للتصديق عند الوهلة الأولى؛ فكلتاهما لها أصول فى تنظيمات المقاومة التى تشكلت أثناء الحرب العالمية الثانية، فى أوروبا والمستعمرات. إلا أنه بينما كان لا يمكن تعريف المقاومة المناهضة للنازى فى أوروبا بأنها حركة عضوية، فمن المؤكد أن تنظيمات مثل الألوية الحمراء لم تكن نتاجًا عضويًا لمجتمعاتها المحلية، وظلت تنظيمات طائفية معزولة.

فى المقابل، كانت حركات المقاومة فى المستعمرات فى زمن الحرب بالفعل كفاحًا مناهضًا للكولونيالية، حيث ظهرت أول ما ظهرت فى الصين والهند والهند الصينية والملايو. امتد هذا الشكل من المقاومة النضالية بعد ذلك إلى الجزائر وأمريكا اللاتينية

وأخيراً إلى جنوب القارة الأفريقية كافة. وفى جنوب أفريقيا نفسها، وبعد حوادث إطلاق النار فى شاربفيل عام ١٩٦٠، أعلن كل من المؤتمر الوطنى الأفريقى ومؤتمر عموم أفريقيا الانتقال من استراتيجية العصيان المدنى التى اتبعها غاندى إلى الكفاح المسلح. وسرعان ما ارتبط الجناحان العسكريان للمؤتمر الوطنى الأفريقى ومؤتمر عموم أفريقيا، وهما أومكونتو Umkonto وبوكو Poqo بالسوفييت والصينيين بالترتيب. وحقق أومكونتو نجاحاً أكبر بكثير، وقربت مناهضة المؤتمر الوطنى الأفريقى للعنصرية (وهى من الناحية العملية نوع من مناهضة الماهيوية الاستراتيجية) كثيراً من المواقف ما بعد الكولونيالية. ومن ناحية أخرى، فإن تحالف المؤتمر الوطنى الأفريقى مع الحزب الشيوعى الجنوب أفريقى الذى لم يجر تحسينه (والابتعاد عن المبادئ الاشتراكية بعد وصوله إلى السلطة)، يُذَكِّر كذلك أى شخص مشارك فى الدراسات ما بعد الكولونيالية، أو Poco كما تُعرف عموماً، بعلاقته غير المريحة بالأصولية الشيوعية. فبينما يستحضر معنى كلمة poco فى اللغة الأسبانية، وهو "قليل"، علاقات التابع الخاصة بما بعد الكولونيالية، تبدو علاقة التابع الخاصة بجناح بوكو التابع للمؤتمر الوطنى الأفريقى مناسبة بشكل غريب من الناحية الأيديولوجية لأية رواية خاصة بما قد نسميه الجناح السياسى الأكثر نضالاً لما بعد الكولونيالية. وعلى عكس من يستنكرون سياسة Poco مقارنة بسياسات الكفاح التحريرى، فقد كانت له مصداقية سياسية مطلقة فى Poqo؛ فكما يقول لاكان، لا يتركك الدال تمضى أبداً. عند هذه النقطة يصبح من الصعب كذلك الاستعانة بالدائرة المحلية لنظرية foco و foquismo الخاصة بجيفارا ودوبريه، التى تصف، اعتماداً على تلك السوابق التاريخية الكوسية Xhosa والأسبانية، نوع ما بعد الكولونيالية ثلاثية القارات الملتزمة سياسياً التى أدعو لها، وأعجب بها ضمن آخرين، على أنها Poquismo .

كان المنظرون الأساسيون للكفاح المسلح هم ماو وجياب ولين بياو وجيفارا(٥٥). وكانت حرب العصابات تجسد الصورة المغرية والقوية لنمط الكفاح السياسى الناجح الذى تخوضه شعوب العالم الثالث التابعة فى مواجهة مصاعب جمة ضد قوى الإمبريالية، حيث كان المقاتلون الماويون يتحركون بين الجماهير المتعاطفة كالسمك فى الماء. إلا أن "Poquismo" ليست مجرد نتاج لفلسفة الكفاح المسلح؛ فرغم كون الاسم

مذكّرًا من الناحية اللغوية، فهو يشى كذلك بأهمية أشكال الكفاح الأخرى الموجودة. ويمثل الكفاح المسلح بمفرده جانبًا واحدًا فحسب من أصوله، لسبب بسيط وهو أن الكفاح المسلح لم يعمل بمفرده قط؛ فهو دائمًا مدمج فى الصورة المناهضة للكولونيالية لاستراتيجية الشرطى الطيب والشرطى السيئ (فى عام ١٩٣٠ فى الهند، على سبيل المثال، كانت الإدارة الكولونيالية البريطانية مضطرة للتعامل مع حدث مسيرة الملح السلمية التى قام بها غاندى، وهو الحدث الذى اهتمت به وسائل الإعلام الدولية، ومع التكتيكات الثورية النضالية الخاصة بالغارة التى شُنت على مخزن الأسلحة فى تشيتاتونج)(٥٦). وحتى ثوريى الكفاح المسلح المتشددين مثل جيفارا كانوا دائمًا يبدءون الإصلاح الاجتماعى (التعليم وإعادة توزيع الأراضى وحقوق المرأة) أثناء حملاتهم العسكرية، وكانوا يعتمدون على إمكانية خلق الحركات الاجتماعية الجماهيرية فى الطريق. ذلك أن "واجب كل ثورى هو صنع الثورة". ولكن أى نوع من الثورة؟

١٩٦٥ . صورة أخرى من هافانا؛ يبدأ الناشر الراديكالى جيانجياكومو فيلترينيللى Giangiacomo Feltrinelli (الذى أصبح فيما بعد أحد الشخصيات البارزة التى وراء GAP) زيارة فيدل كاسترو. يلعب الاثنان كرة السلة معًا. ويذهب فيلترينيللى فى إحدى الليالى لزيارته حيث يطهو له كاسترو المكرونة. يتحدثان طوال الليل عن فيتنام، وثورات أمريكا اللاتينية، والمعركة ضد الإمبريالية الأمريكية. وبعد عشرة أيام يكتب فيلترينيللى مذكرات بعنوان "أسئلة موجهة إلى فيدل". كان أول أسئلته هو "لم هو على هذا القدر من معاداة المفكرين الشاذين جنسيًا؟"(٥٧)

نجحت حركات التحرير دائمًا فى التعامل مع مجموعة كاملة من تكتيكات المقاومة المدنية أو القتالية تتراوح بين الكفاح النضالى وساتياجراها غاندى. وكما أكد المؤتمر الوطنى الأفريقى وفانون وجيفارا دائمًا، كان الكفاح المسلح هو الملاذ الأخير لأية حركة من حركات التحرير. وعلى امتداد القرن، ابتكر الكفاح المناهض للكولونيالية كل أنواع الاستراتيجيات الأخرى، التى هى فى الأصل "أسلحة الضعيف"، التى يمكن ربطها بشكل أكثر مباشرة بظاهرة الحركات الاجتماعية الجديدة المعاصرة. وإلى جانب حركات التحرير الأكثر رجولة للكفاح المسلح، وهى حركات التحرير "الأبوية" عاقدة العزم على الاستيلاء على جهاز الدولة المستبد أو الكولونيالى، يمكن أن يوجد كذلك ما

قد يمكن تسميته حركات التحرير المولِّدة الأمومية التى كانت تركز اهتمامها على تغيير النسيج السياسى الاجتماعى الأوسع للمجتمع المدنى من خلال أشكال جديدة من الديمقراطية التشاركية. ومثل هذه الحركات الجماهيرية كذلك سابقة مهمة للنظرية ما بعد الكولونيالية يفتقدها تماماً التركيز الحصرى على التحرر الوطنى؛ و Poquismo نتاج الاثنين. وتعود حركات العصيان المدنى الشعبية إلى غاندى فى جنوب أفريقيا وإلى حملات سابقة كتلك الخاصة بالمناديات بحق المرأة فى الاقتراع وحتى الحركة المناهضة لتجارة العبيد. وبعد ذلك انتقلت مع غاندى إلى الهند، وبدأت بنجاح فى أفريقيا الناطقة بالإنجليزية، وكذلك بين الحملات السلمية فى أوروبا (مثل حملة نزع السلاح النووى، والحركة المناهضة للفصل العنصرى). وكان هذا التراث من المقاومة هو الذى تطور إلى ما يسمى "الحركة الاجتماعية الجديدة" فى أنحاء الكرة الأرضية.

حظيت الحركات الاجتماعية فى أوروبا والولايات المتحدة بجل الاهتمام، لأنها هى نفسها تستخدم استراتيجيات وأشكالاً من العصيان المدنى – الاعتصام والمقاطعة والاحتلال والمسيرات – ظهرت فى كفاح "القوة الأخلاقية" المناهض للكولونيالية. ويمكن تمييز الحركات الاجتماعية الجديدة عن الحركات الاجتماعية "القديمة" بدرجة توسيعها لمجال السياسى، مؤكدة أن منهج الحزب الشيوعى واليسار القديم الذى يتجه من أعلى لأسفل، باعتبار أن الحزب هو النخبة، كان أبوياً ومضاداً للديمقراطية بشكل كبير. وتعمل هذه الحركات المحلية التابعة خارج المجالات السياسية التقليدية وتركز على القضايا التى أهملتها الأحزاب التقليدية ورفضت تبنيها. ومن المؤكد أن الذى أوحى بها هو كفاح وحروب التحرير، إلا أنه أُوحى بها كذلك لتحديد السياسة بمعنى أوسع، وتطوير أشكال التحرر باعتبارها حركات اجتماعية؛ مثل تحرير المرأة، وتحرير المثليين، والتحرير الجنسى، وتحرير التشيكانو (سكان المكسيك الأصليين)، وتحرير السود، وتحرير طائفة الداليت (بالهند)، وتحرير الهنود الأمريكيين، وتحرير الحيوان، وتحرير اللاهوت. وجاءت اللحظة الكاشفة أثناء تطورها فى عام ١٩٧٣، بعد عامين من قبول الصين بالأمم المتحدة وموت لين بياو الغامض، مما أدى إلى التخلى عن موقف الصين السياسى الخاص بالدعم الدولى للحركات المناهضة للكولونيالية. فى ذلك الوقت كان سارتر قد شارك، بعد إدارته المجلة الماوية المناضلة "قضية الشعب" la Cause de Peuple ،

فى تأسيس الصحيفة الراديكالية الجديدة التى تحمل الاسم البسيط الواسع "ليبراسيون" Liberation . وتأسست "ليبراسيون" على إدراك أنه حتى سياسة الثورة الثقافية ضيقت حدود السياسى أكثر من اللازم. وكانت تسعى إلى خلق أفكار تحررية مناهضة للتراتبية فيما يخص على وجه التحديد الحركة النسائية والجنوسة، وثقافات الحداثة المضادة، والإيكولوجيا، وغيرها[٥٨]. وكما كان الكفاح المسلح ينتقل عادة مع الاستقلال إلى سياسة الحركات الاجتماعية الجديدة، جاء مع هذا التغير الكاشف التحول المهم إلى سياسة ما بعد الكولونيالى؛ أى انهيار الفرق بين أشكال النشاط الراديكالى فى العالمين الأول والثالث.

فى محاضرة شديدة الصراحة والانفتاح فى مؤتمر Manifesto بفينيسيا عام ١٩٧٧، اعترف ألتوسير بوجود أزمة فى الماركسية دلت عليها تلك التطورات السياسية. إلا أن رأيه كان هو أن "شيئًا ما حيويًا وحيًا يمكن تحريره بهذه الأزمة وفى هذه الأزمة". وكان تفاؤل ألتوسير يقوم على قوة الحركات الاجتماعية الجماهيرية الجديدة، الناشئة خارج التنظيمات الحزبية التقليدية، التى كانت تتيح إمكانيات تاريخية جديدة، وتحدث صدعًا فى "التاريخ المغلق" للماركسية نفسها، وتقدم "تحريرًا وتجديدًا ممكنًا". وقد أشار إلى أنه من خلال ما تقوم به الحركات الجماهيرية من

> **هجمات متكررة (مثل الجبهة الشعبية والمقاومة)، وهزائمها وانتصاراتها كذلك (الجزائر وفيتنام)، وأخيرًا جسارة مايو ٦٨ فى فرنسا وتشيكوسلوفاكيا، والكفاح فى أجزاء أخرى من العالم، قد أطاحت بالعقبات المتراكمة وأمدت الماركسية المتأزمة بفرصة حقيقية للتحرير.**

وقال ألتوسير إنه إذا كان تجديد الماركسية هذا ممكنًا، فهو بسبب تطور

> **الحركة الجماهيرية التى سوف تسمح بتجاوزها التمييز التقليدى بين النقابة المهنية والحزب بظهور مبادرات بين الناس، وهو عادة ما لا يتناسب مع التفريق بين المجالين الاقتصادى والسياسى (حتى "المجموعين معًا")... ونحن نشهد أكثر وأكثر**

حركات جماهيرية للناس تنشأ من تلقاء نفسها خارج النقابات المهنية والأحزاب وتأتي - أو تكون قادرة على الإتيان - بشيء لا يمكن للكفاح أن يستغني عنه(٥٩) .

مع أن ألتوسير كان على قدر كبير من التنظير، فإن ما يُحسب له هو اعترافه بالمشهد المعاصر المتغير، واستجابته له بشكل إيجابى، حيث اعترف بانهيار الحركات الاجتماعية القديمة التى كانت على رأسها جبهة التحرير أو الحزب، وهو ما كان قد تركز بصورة حصرية على الوصول إلى سلطة الدولة. وحتى حين كان يتحقق ذلك، كانت أخطار سلطة الدولة المركزية وعيوبها تظل قائمة، بغض النظر عمن يتولاها، وكثيراً ما كانت تؤدى إلى حل أى تمييز بين الدولة والمجتمع المدنى، أو اختلاط الدولة بالحزب فى أسوأ الظروف. وخلال العشرين عامًا الماضية، وحتى فى الدول التى لا تزال تكافح ضد الإمبريالية مثل فلسطين، ازداد اتخاذ التنظيم السياسى شكل الحركات الاجتماعية الجديدة ذات الأصول الأكثر شعبوية، وهى الحركات التى ينظمها الناس أنفسهم الذين يسبقون الساسة من الناحية السياسية؛ وبذلك يؤدى المجتمع المدنى وظيفة معارضة الدولة وتنظيمها من خلال سلطة مؤسسات الديمقراطية الشعبية. ويغلب فى التحليلات الأكاديمية تعريف الحركات الاجتماعية فى ضوء الثقافات البديلة الغربية الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعى (ما بعد الصناعى فى الغرب هو بالطبع المفهوم الذى ينبغى أن يشمل على الفور نتيجتــه الطبيعية، وهى تصنيع سائر أنحاء العالم). إلا أن إلهامه يأتى من الجنوب، من تراث فانون وجيفارا وماو النضالى، وكذلك من الأشكال الخاصة بغاندى من المقاومة المناهضة للكولونيالية من خلال العصيان المدنى الجماهيرى، تبعًا للظروف المحلية للوضع السياسى الذى تتعامل معه. وقد ظهر بعض أبرز هذه الأشكال فى دول مثل الهند وجنوب أفريقيا والبرازيل والمكسيك ونيكاراجوا(٦٠). وتختلف الحركات الاجتماعية الجنوبية إلى حد أنها فى الغالب اشتراكية، وأحيانًا إسماعيلية كذلك، وليست فوضوية أو مجرد مناهضة للرأسمالية، وإلى حد أنها تقوم على أساس اجتماعى وليس فردى.

يمكن ربط السياسة ما بعد الكولونيالية ليس بالحركات الاجتماعية الجديد فى عمومها (وهى فى حد ذاتها لا تبرز بالضرورة الأهداف السياسية الاشتراكية)، وإنما بحركات القارات الثلاث الاشتراكية المنظمة حول القيم العامة.

كان أول من مفصل الصلات بين الحركات الاجتماعية الجديدة والتطورات النظرية المعاصرة فى أوروبا (خاصة تلك التى خرجت من رواية ألتوسير الأولى للمجتمع باعتباره تعددية ذات تطبيقات تفاضلية) هما ارنستو لاكلو Ernesto Laclau وشانتال موف Chantal Mouffe فى عام ١٩٨٥ فى كتاب "الهيمنة والإستراتيجية الاشتراكية" Hegemony and Socialist Strategy[٦١]. وفى هذا الكتاب يوجد لاكلو وموف صلات تماسية وحسب بـ"العالم الهامشى"، إلا أن لاكلو نفسه ربط بينها فى مقال نُشر فى العالم نفسه يتعلق بالحركات الاجتماعية الجديدة فى أمريكا اللاتينية[٦٢]. ويؤكد لاكلو فى هذا المقال على المركزية الأوروبية الخاصة بالنموذج الكلى للتحليل الطبقى الخاص بالماركسية، ويلفت الانتباه إلى كيفية توقف السياسى فى الوقت الراهن

عن أن يكون مقياس الاجتماعى ويصبح بعداً موجوداً، بالقدر الذى يزيد أو يقل، فى التطبيق الاجتماعى كله.... وقد اتسمت الحركات الاجتماعية الجديدة بتسييس متزايد للحياة الاجتماعية (ولنتذكر شعار الحركة النسائية "الشخصى هو السياسى"). إلا أن هذا كذلك هو على وجه التحديد ما حطم رؤية السياسى على أنه فضاء مهيمن مغلق[٦٣].

يقول لاكلو إن تعددية الاجتماعى وعدم استقراره، وانتشار الفضاءات السياسية الكامنة وراء الحركات الاجتماعية الجديدة، غيرت دور الخيالى السياسى؛ "فلم تعد التعبئة الشعبية تقوم على نموذج المجتمع الكلى أو على البلورة من ناحية تكافؤ صراع واحد يقسم كلية الاجتماعى إلى معسكرين، بل على تعددية ذات مطالب ملموسة تؤدى إلى انتشار الفضاءات السياسية"[٦٤]. ولم يعد الخيالى السياسى المعاصر يحاول غلق الاجتماعى، بل إنه يوجد أشكالًا محتملة الحدوث من التمفصل بين المطالب السياسية المختلفة؛ وهى العملية التى يصفها لاكلو وموف بأنها الهيمنة. ومع أن مفهوم الهيمنة مستمد من الناحية النظرية من جرامشى، فى تأكيده على أن احتمال الحدوث يشبه كذلك فى جوانب بعينها بنية جبهة التحرر الوطنى المناهضة للكولونيالية التى جمعت بين جماعات مختلفة عبر حدود سياسية معينة ضد قامع مشترك. واليوم نرى عمل نوع جديد من الخيالى السياسى يتضح أثره فى مظاهرات بورتو أليجرى أو جنوة،

حيث توجد جماعات الحركات الاجتماعية الجديدة ما يُنَظِّره لاكلو وموف، استعارةً من لاكان، على أنه points de caption (غرزة التنجيد) الخاصة بالعقد مفرطة الحتمية التى تتصل من خلالها الجماعات المختلفة وتمفصل مختلف أشكال كفاحها(٦٥). ومن الناحية البصرية، يَسْهُل رؤية هذا فى الاستخدام واسع الانتشار لصورتين كليتين لليسار ما بعد الكولونيالى الجديد؛ فإلى جانب المطرقة والمنجل التقليديين، أو صور ماركس أو لينين، ترفع مظاهرات الوقت الراهن بشكل أبرز صور تشى جيفارا والعلم الفلسطينى؛ وقد تحول الاثنان الآن إلى رمزين نضاليين كليين للكفاح ما بعد الكولونيالى ضد القمع والطغيان.

لا تُنَظِّر مفصلة لاكلو وموف النظرية لسياسة الحركات الاجتماعية الجديدة أصلها الجنوبى فى الغالب بالشكل المناسب. وإدراكًا منى لهذا، فأنا لا أقترح وضع ما بعد الكولونيالية مع "ما بعد الماركسية" الخاصة بها؛ بل تعريفها بأنها ماركسية متثاقفة، أو نوع جديد من نزعة القارات الثلاث، أو اشتراكية الجنوب، ويمكن لـ poquismo باعتبارها خطابًا نظريًا أن تعمل كنوع من الجبهة الشعبية لمجموعة كاملة من الحركات السياسية المختلفة المترابطة، بنفس طريقة جبهات التحرر الوطنى، أو الديمقراطية المتحدة فى جنوب أفريقيا فى الثمانينيات، المجتمعة مع بعضها باعتبارها مجموعة متجانسة من أنواع شتى من الفعَّالية المناهضة للكولونيالية.

من الواضح أن الخيالى السياسى الجديد لما بعد كولونيالية القارات الثلاث لا يصف فحسب عمل عدد صغير من المُنَظِّرين ما بعد الكولونياليين الذين بدأ بهم "أساطير بيضاء" إعادة بنائه للتاريخ خارج النموذج الإرشادى التاريخانى الهيجلى. فقد تتبع هذا المقال آثاره اللاحقة، أى المسار السياسى النظرى الذى أعقب مداخلة لحظته المتأزمة. وقد انتقل عملى من مداخلة "أساطير بيضاء" النظرية داخل فلسفات التاريخ الماركسية الأورومركزية إلى التطور التاريخى للحركات المناهضة للكولونيالية، والطرق التى ترجمت بها، رغم اختلافاتها، الماركسية خارج إطارها الغربى لتلبية حاجات التحرر الوطنى وإعادة بناء الثقافات المحلية، إلى ما بعد الكولونيالية باعتبارها صياغة سياسة القارات الثلاث الخاصة بالحاضر(٦٦). ولا جدوى من التظاهر بأن

أهداف الحقب السابقة بقيت كما هى فيما يتعلق بالوقت الراهن، أو أن سياسة الكفاح ما بعد الكولونيالى تسود كذلك بالنسبة للمطالب الجديدة الخاصة بالحقبة ما بعد الكولونيالية. لقد ولى الزمن الذى كان فيه الناشطون الاجتماعيون مشغولين فى كفاح مشترك ضد الكولونيالية. ففى كثير من الأحيان أصبحت المشكلة هى تنظيم الدولة نفسها وممارساتها التى ظهرت نتيجة لذلك الكفاح. فى هذه الحالة يصبح الهدف السياسى هو تطوير أشكال السلطة الموازية داخل المجتمع المدنى[٦٧].

توفر ما بعد كولونيالية القارات الثلاث، أو **Poquismo**، جبهة عريضة للفلسفة السياسية الخاصة بالفعّالية التى تعارض الوضع الحالى للظلم الكونى، وتواصل بذلك كفاح الماضى المناهض للكولونيالية بطريقة جديدة. وقد كشفت عن نفسها كى تقدم وسيلة لمفصلة أشكال كفاح الحياة اليومية بشأن القضايا التى قد لا تتبع مباشرة خطى التفكير اليسارى التقليدى السائد؛ المتصل على سبيل المثال بقضايا المرأة، والأرض، والعنصرية، والهجرة، والسلب، والبيئة، والهوية فى الخليط الحضرى من مدن الحداثة ما بعد الكولونيالية، المتصلة كذلك بالحرمان اليومى الخاص بالاستغلال الاقتصادى. إلا أن السياسة ما بعد الكولونيالية تسعى قبل هذا وذاك إلى تغيير بُنى القوة الجائرة فى العالم. فجزء من العالم غنى. وجزء أكبر بكثير منه فقير. وتسعى السياسة ما بعد الكولونيالية للقارات الثلاث بطرق مختلفة لإقامة علاقة عادلة وأكثر إنصافًا بين شعوب العالم كافة، حيث تعمل من أجل مجتمعات تقوم على قيم المجتمعات المحلية وليس الأفراد، ومن أجل المشاركة الشعبية وليس السيطرة المركزية، ومن أجل التمكين وليس الاستغلال، وذلك من خلال التغيير الاجتماعى المستدام الناشئ عن أنساق المعرفة المحلية ومواردها.

فى مواجهة قوى العولمة المعقدة، سوف تواصل **Poquismo** إبراز التحديات النشطة لإضعاف القوة. وسوف تصر على تفكيك الأساطير البيضاء التى يستديم بها الغرب وجوده. وسوف تظل دائمًا الأجندة الراديكالية الخاصة بها هى المطالبة بالمساواة والكرامة والرفاهية للشعوب التى تسكن القارات كافة على هذه الأرض، وتمكينها من أن تصبح موضوعات تواريخها.

الهوامش

(1) Said (1978, 1981, 1985).

(2) Said (1978), 154.

(3) Turner (1985).

(4) Said (1985), 22.

(5) Actuel Marx (1990).

(6) Spivak (2002), 210.

(7) Robinson (1983).

(8) Gilroy, in Birmingham Centre for Cultural Studies (1982), 281, 287.

(9) Cf. Anderson (1976), viii.

(10) Therborn (1996). Therborn's account has been criticised with respect to the contribution of African Marxists by Parry (2002).

(11) Bhabha (1990).

(12) Elliott (1987), 11. Cf. Althusser (1979).

(13) Young (2001a), 411-26.

(14) Guevara's description of Monje, in Taibo (1997), 483. See also Guevara (1968) 35-7; Anderson (1997) 677-705; Casta?eda (1997), 253-5; Pineiro (2001).

(15) The Subaltern Studies critique of Indian historiography was subsequently allied to the argument of White Mythologies by Dipesh Chakrabarty, who argued (originally in 1992) that 'insofar as the academic discourse of history ... is concerned, "Europe" remains the sovereign, theoretical subject of all histories, including the ones we call "Indian", "Chinese", "Kenyan", and so on. There is a peculiar way in which all these other histories tend to become variations on a master narrative that could be called "the history of Europe"' (Chakrabarty (2000), 27).

(16) Until Hardt and Negri's Empire (2000), the dissenting Marxism of France and Germany was generally much better known than that of Italy (Gramsci, of course, laid the foundations for a much more progressive Communist Party in Italy than elsewhere in Europe).

(17) Leonhardt (1970).

(18) Eagleton (1976), 25.

(19) Anderson (1968, 1980).

(20) Lamouchi (1996).

(21) Young (2001b)

(22) Alexander (1991), Fields (1988).

(23) Fisera (1978), 109-111.

(24) Therborn (1996), 76.

(25) Foucault (1980), 57.

(26) Sartre (1988), 42.

(27) Piao (1965). Lin Piao was also editor of The Thoughts of Chairman Mao (better known as 'The Little Red Book') of 1966.

(28) Debray (1967).

(29) Guevara 1998, 11.

(30) Roudinesco (1993). On Parisian Maoism, see Alexander (2001); Hess (1974); Kessel (1972); Leys (1974), Lowe (1991).

(31) For analysis of Mao's philosophy as an articulation of 'Chinese Marxism', see Dirlik (1997).

(32) On Tel Quel's Maoism, see Ffrench (1995), Kristeva (1977), Marx-Scouras (1996), van der Poel (1992, 1998).

(33) Sartre (1988), 40, 44.

(34) Alexander (2001), 67-76.

(35) For a comprehensive account of Althusser's Maoism, see Elliott (1987). Parry (2002, 128) reports that Elliott has subsequently found further strong support for anti-colonial struggles amongst Althusser's unpublished papers. The six published volumes of the Oeuvres posthumes, however, provide little evidence for this..

(36) Macey (1993), 434-5.

(37) Cf. Elliott (1987), 33.

(38) For Althusser's own analysis of the Cultural Revolution, see Althusser (1966).

(39) Althusser (1969), 182.

(40) Althusser and Balibar (1970), 207, 99-100.

(41) Macciocchi (1972), 481; Elliott (1987), 153-4 fn.

(42) Although Althusser was critical of Gramsci, he was also clearly influenced by his ideas on ideology, hegemony and history. Through his critique of Croce, Gramsci also allowed for the difference of particular histories, and for the degree to which a society's own social, cultural and geographical context would determine its historical perspectives (Gramsci (1975), III: 1722-3, 2277-94). See also Femia (1981), 116.

(43) Althusser and Balibar (1970) 301.

(44) Althusser and Balibar (1970) 141, cf. Althusser (1972), 165.

(45) Althusser and Balibar (1970), 142. It is noticeable that Sprinker (1987, 176) cites Althusser's critique of Sartre without registering any disquiet with its implications.

(46) Macchiochi (1973), 320 (Althusser's emphasis), 303.

(47) Althusser (1972), 166.

(48) Althusser (1972), 186.

(49) In this context, it is striking that in the passage from 'The Crisis in Marxism' cited below, Althusser characterises Algeria as a defeat, Vietnam as a victory.

(50) Foco (hearth, domestic circle, home) was the name given by Guevara to the free-standing guerrilla group that established itself as a centre of military operations in the countryside, working amongst the peasantry: 'the guerrilla band is an armed nucleus, the fighting vanguard of the people' (Guevara 1998, 10).

(51) Anderson (1997), 684.

(52) Guevara (1967).

(53) Guevara (1998). For a summary of criticisms of foquismo theory, see Childs (1995).

(54) Scriven (1999), 73-8.

(55) Mao (1961), Giap (1962), Piao (1965).

(56) Young (2001a), 296-7.

(57) Feltrinelli (2001), 327.

(58) Sartre (1988), 37-40. Cf. Aronowitz (1981).

(59) Althusser (1978), 229, 231, 236.

(60) See Connell (2002), Wignaraja (1993).

(61) Laclau and Mouffe (1985).

(62) Laclau and Mouffe (1985), 62; Laclau (1985).

(63) Laclau (1985), 29-30.

(64) Laclau (1985), 41.

(65) Literally, the phrase points de capiton means 'upholstery buttons' (as on a mattress). Lacan uses the image to describe the overdetermined points around which the flux of the unconscious becomes organised.

(66) Young (2003).

(67) Mamdani (1996), Mbembe (2001).



مقدمة الطبعة الأولى

كان الانشغال بـ "السياسى" هو الذى يحدد على نطاق كبير مجال النظرية الأدبية والثقافية فى السنوات الأخيرة. وقد تعلقت واحدة من أكثر المناقشات حيوية وقوة داخل هذا المجال بالعلاقة بين "النظرية" و"التاريخ". وتُقدَّم هاتان الفئتان فى أكثر الأحيان على أنهما متقابلتان بصورة أو بأخرى، بل باعتبار أن كلاً منهما محظورة على الأخرى، أو كأنهما تعملان داخل مجالين تراتبيين مختلفين بحيث تكون الواحدة منهما فى وضع يجعلها تتغلب على الأخرى وتحتويها. ويرى رأى يتسم بالشيوع والانتشار أن النظرية تهمل التاريخ وأن علينا رفض "نصِّية" النظرية من أجل التاريخ و"الواقعى"، مادمنا نضع السياسى فى الصدارة.

وأنا هنا أحاول التصدى لهذه المقولة، وإن لم يكن ذلك بتبنى الرأى المعاكس، وهو القول بأن النظرية تهتم فى واقع الأمر بالتاريخ من حين لآخر، وحسب، أو حتى التشكيك فى القيم الخفية فى نسق السياسى. فالمسألة تتعلق بشكل أدق بالتاريخ نفسه؛ فكثيراً ما يقال لنا إنه لابد لنا من العودة إلى التاريخ. ولكن أين هو هذا التاريخ الذى يمكن الاستعانة به ونحن واثقون؟ إننا إذا نظرنا إلى بعض أمثلة التاريخ التى تقابَل بها النظرية بصورة عامة لاتضح لنا على الفور أن التاريخ نفسه كان ولا يزال مفهومًا شديد الإشكالية، وخاصة بالنسبة للماركسية. فهو لم ينجح قط فى تحقيق وجود "ملموس" خارج النظرية، حيث ينتظر على أهبة الاستعداد كى يُستعان به ضدها.

كما أننى أبحث فى هذا الكتاب المصاعب الخاصة بعدد من نظريات التاريخ التى ظهرت بعد الحرب. إلا أن الفصول التالية ذاتها لا تمثل تاريخًا، بل هى سلسلة من التحليلات تتحرك فى اتجاه الحاضر وتوضح الإنتاج المتدرج لأية نظرية تفى بالحاجة. ذلك أن ما نكتشفه هو أن ظروف إمكانية التاريخ هى كذلك ظروف استحالته.

وفى هذه الحالة يصبح من الصعوبة بمكان التفريق بين كل من "النجاح" و"الفشل" النظريين. وهنا يكون الفرق هو الفرق الأكثر سياسية الخاص بنوعية الرد الذى تواجه به هذه الشروط وما هى أغراض نشره.

والظرف الذى يواجهه كل ما سبق مناقشته هو العلاقة الصعبة بين التاريخ والإجمال totalization التى لا يمكن الزعم بوضوح أن أية رواية لها جامعة مانعة. وعوضًا عن ذلك أركز هنا على كُتَّاب بعينهم فى سلسلة لا خطية تحددها وتشكلها نقطة البداية الأساسية الخاصة بى. وبصورة عامة كان الخلاف بين النظرية والتاريخ فى مجال النظرية الأدبية والثقافية فى بريطانيا يُدار على أنه مناظرة بين الماركسية وما بعد البنيوية، وهذه هى النقطة التى أنطلق منها، وكذلك التى تنظم المسائل التى أعود إليها. وإذا كانت ما بعد البنيوية poststructuralism هى الرد الأنجلو أمريكى على النظرية الماركسية وما بعد الماركسية الفرنسية الحديثة، فقد أوجد ذلك الإطار المرجعى الذى وضعت فيه تحليلى. ومن المهم إضافة أن كل هذه المصطلحات، مثل "الماركسية" و"ما بعد البنيوية" وما شابههما، تُستخدم فى هذا السياق بمعنى غير صحيح تمامًا ولا ينبغى فهمها على أنها توحى بكيانات مطلقة أو متجانسة، ذلك أنه لا شك فى ضرورة توضيح هذا الأمر. كما أنها باعتبارها مصطلحات مجرد أعلام لتيسير الاستعمال. ولذلك، وعلى هذا الأساس، فسوف تستخدم من الآن فصاعدًا بدون علامات تنصيص.

تناقش العلاقة اللافتة للانتباه بين النظرية الفرنسية الحديثة ونظرية مدرسة فرانكفورت (وبالأخص أدورنو Adorno) فى القسم الثانى من الفصل الأول. ويمكن ربط المقارنة الأكثر توسعًا بين الاثنتين بمقولتى العامة بأن التحليل التاريخى لمصطلحات جدل النظرية والتاريخ يبين أنه بدلاً من أن يكون الجانبان موقفين متقابلين تقابلاً جذريًا، فالواقع هو أنهما ينطلقان من إشكالية مشتركة. ولهذا السبب لم أقترح التاريخ ما بعد البنيوى بديلاً للتاريخ الماركسى. كما أقول بأن الكولونيالية هى بالأحرى التى تمثل المصطلح المشوِّش فى جدل النظرية والتاريخ. ومن هذا المنظور تحوَّلت المسائل النظرية والسياسية نحو الطريقة التى يجرى بها تضمين النظرية والتاريخ، ومعهما الماركسية نفسها، فى تاريخ الكولونيالية الأوروبية الطويل؛ وقبل كل شىء المدى

الذى لا يزال هذا التاريخ يحدد به كلاً من الظروف المؤسسية للمعرفة وكذلك مصطلحات الممارسات المؤسسية المعاصرة؛ وهى الممارسات التى تتعدى حدود المؤسسة الأكاديمية. ولذلك فإن همى ليس بحال من الأحوال مجرد تقديم شكل بديل للتاريخ، بل هو بالأحرى وضع إطار مختلف للتفكير فيه.

وإذا كان هذا الكتاب مشغولاً فى مواضع كثيرة بالتعقيدات النظرية الخاصة بكتابة التاريخ، فحينئذ يكون السؤال الواضح الذى يلى ذلك هو كيف يقول إنه يفعل ذلك، فى حين يقدم هو نفسه مقولات تاريخية بعينها؟ وردى على ذلك هو أن ظروف الاستحالة الخاصة به هى نفسها ظروف إمكانيته. وإذا كان التاريخ كله نسخة رديئة، كما قال أفلاطون، فحينئذ ينطبق قيده على هذا التاريخ كذلك؛ ذلك أن أى تاريخ يقدمه ليس سوى صورة زائفة لأحد التواريخ، أى محاكاة تاريخية. ومن المؤكد أننى أصبحت أثناء الكتابة ملمًا بعملية الإكمال supplementation المستمرة ، تلك التى لا يمكن صياغتها صياغة نهائية، مما يحول دون الخاتمة التى أصفها فى عمل سارتر وغيره. وفى هذا السياق أشكر جانيس برايس Janice Price على صبرها. كما أود أن أشكر كذلك ديريك أتريدج Derek Attridge ومود إلمان Maud Ellmann وكين هيرشكوب Ken Hirschkop وماثيو ميدوز Matthew Meadows وجاكلين روز Jacqueline Rose وجوناثان سوداى Jonathan Sawday وديانا ستون Diana Stone وكلير ويلز Clair Wills . وتفضل جيفرى بيننجتون Geoffrey Bennington وهومى بابا Homi Bhabha بقراءة المخطوطة الكاملة وقد أفادانى بتفكيرهما وتساؤلهما الحيوى، وكذلك بتسامحهما فى المواضع التى اختلفت فيها آراؤنا. وأدين بفضل خاص لبدار نيسار كيلر Badar Nissar Kaler ولوالدى ووالدتى.



الفصل الأول

أساطير بيضاء

إذا كانت ما يدعونها "ما تسمى ما بعد البنيوية" نتاج لحظة تاريخية واحدة، فحينئذ قد لا تكون تلك اللحظة هى مايو ١٩٦٨، بل بالأحرى حرب الاستقلال الجزائرية؛ التى لا شك فى أنها هى نفسها عارض وناتج. وفى هذا الصدد من المهم القول بأن سارتر Sartre وألتوسير Althusser ودريدا Derrida وليوتار Lyotard وغيرهم إما وُلِدوا فى الجزائر أو شغلوا أنفسهم بأحداث الحرب. ولكن لنبدأ أولاً برواية إيلين سيكسوس Hélèn Cixous عن كيفية نشأة فتاة يهودية فرنسية جزائرية فى ذلك الوقت:

> **تعلمت كل شىء من ذلك المشهد المبكر؛ فقد رأيت كيف أقام العالم المتحضر الأبيض (الفرنسى) الذى يحكمه الأغنياء نفوذه على قمع السكان الذين أصبحوا فجأة "غير مرئيين"، كالبروليتاريا والعمال المهاجرين والأقليات التى ليست من "اللون" الصحيح. النساء. إنهن غير مرئيات باعتبارهن بشراً. غير أنه ينظر إليهن بالطبع على أنهن أدوات؛ وهن يتسمن بالقذارة والغباء والمكر وغير ذلك. ويعود الفضل إلى بعض السحر الجدلى المهلك. ورأيت أن الدول "المتقدمة" النبيلة والعظيمة أقامت نفسها بطردها ما هو "غريب"، بإبعاده وليس رفضه، وباستعباده. إنها سمة شائعة من سمات التاريخ؛ فلابد أن يكون هناك عنصران: سادة وعبيد(١).**

وقد انتُقِدت سيكسوس لافتقارها إلى سياسة ونظرية خاصة بالاجتماعى(٢). وربما يعود هذا إلى بعض المعايير، ولكن لو كان الأمر كذلك لكان عليهم أن يستبعدوا من "السياسى" اعتبارات كتلك المذكورة هنا. فالأمر على وجه التحديد هو أنه إذا كانت

هناك سياسة خاصة بما بات يُعرف بما بعد البنيوية، فقد أُفصح عنها في هذه الفقرة التي تجمع بطريقة مثبطة للهمم بين الاستغلال الاقتصادي الرأسمالي والعنصرية والكولونيالية والتمييز النوعي وبين "التاريخ" وبنية الجدل الهيجلي بطريقة قد تكون غير متوقعة.

لقد قيل الكثير في العالم الناطق بالإنجليزية عن ما بعد البنيوية والسياسة، وكان الكثير منه ذا طابع اتهامي وينبع من الحقائق الطبقية المتقابلة الخاصة بـ"التراث" أو "التاريخ". وتتبنى أسس الاعتراض التي تبدو مضمونة سردين؛ فتشابهها المحير يحدد مدى تحدي ما بعد البنيوية ليس فقط لسياسة اليمين ومؤسساته، بل كذلك لسياسة اليسار ونظمه النظرية. ولأن ما بعد البنيوية تربك الافتراضات التقليدية بشأن ما يشكل "السياسي" فمن الصعب عليها بالمثل تحديد المكانة الخاصة بها.

وفي الفقرة التي استشهدت بها كمثال يظهر بوضوح أن سيكسوس جعلت الجدل الهيجلي ضمن أشكال القمع السياسي التي تصفها. إنها ليست مسألة بيان أن هذا الزعم يسيء تفسير نصوص هيجل Hegel أو يبسِّطها[٣]. فهو كذلك بالطبع. ولكن المشكلة تنطوي بالأحرى على الطرق التي نقرأ بها هيجل ونستوعبه ونطوِّعه. وهي ليست كذلك الجدل الهيجلي في حد ذاته؛ ذلك أن سيكسوس تُضَمِّن "التاريخ"، وهو ما يعني ضمنيًا تضمين الماركسية كذلك. ولا يمكن استبعاد هذا وحسب باعتباره استعانة أخرى لليمين الجديد بالقولاق Gulag ، ذلك أن سيكسوس تقول شيئًا أكثر تحديداً بكثير، وهو أنه ما دامت الماركسية ترث نسقًا خاصًا بالجدل الهيجلي فهي متورطة كذلك في الحلقة التي تربط بين بُنى المعرفة وأشكال القمع التي ظهرت في المائتي عام الأخيرة، وهي الظاهرة التي باتت تُعرف بالمركزية الأوروبية Eurocentrism .

وإلى هنا نجد أن سرد الماركسية المعمم الخاص بالكشف عن نسق عقلاني لتاريخ العالم ليس سوى صورة سالبة لتاريخ الإمبريالية الأوروبية؛ وعلى أي الأحوال فإن هيجل هو من أعلن أن "أفريقيا لا تاريخ لها"، وإن ماركس Marx رغم انتقاده للإمبريالية البريطانية هو الذي توصل إلى أن الاستعمار البريطاني للهند كان في مصلحتها في نهاية الأمر، لأنه أدخل الهند ضمن السرد الارتقائي الخاص بالتاريخ الغربي،

وخلق بذلك ظروف الصراع الطبقى فى المستقبل[٤]. ويعنى هذا السرد المتغطرس الذى ينتحل لنفسه ما ليس له حق فيه أن قصة "تاريخ العالم" لا تنطوى على ما يصفه فردريك جيمسون Fredric Jameson بأنه انتزاع الحرية من مجال الضرورة وحسب، بل هو على الدوام كذلك خلق من هم "آخرون" بالنسبة لأوروبا وإخضاع لهم واستيلاء عليهم فى نهاية الأمر. وهذا هو السبب فى أن سيكسوس ترى أن "التاريخ" الذى يعد بالتحرير فى رأى الماركسية يقتضى كذلك رواية قصة منسية أخرى عن القمع:

> **إننى أعرف بالفعل كل شىء عن "الواقع" الذى يدعم سير التاريخ؛ فكل شىء على مر القرون يعتمد على التمييز بين الذات، أى النفس ... وذلك الذى يحددها. فمن يهدد مصلحتى ... هو "الآخر". فمن هو "الآخر"؟ وإذا كان هو "الآخر" حقًا، فليس هناك ما يقال؛ إذ لا يمكن تنظيره. ذلك أن "الآخر" يروغ منى. إنه فى مكان آخر، فى الخارج؛ وهو آخر بشكل مطلق. وهو لا يستقر فى مكان. غير أن ما يُسمى فى التاريخ "آخر" هو بالطبع مغاير لا يستقر فى مكان يقع داخل دائرة الجدل. إنه الآخر فى علاقة منظمة تنظيمًا تراتبيًا الذات فيها هى التى تحكم الآخر "الخاص بها" وتسميه وتحدده وتكلفه بالعمل. وفى ظل ذلك التبسيط المخيف الذى ينظم الحركة التى جعل منها هيجل نسقًا، يجرى العالم مسرعًا أمام عينى وهو يعيد بإتقان إنتاج آلية الصراع المميت؛ وهو الهبوط بـ"الفرد" إلى "لا أحد" ثم إلى وضع "الآخر". وهذه هى مؤامرة العنصرية التى لا ترحم. لابد أن يكون هناك "آخر" ما؛ فليس هناك سيد بلا عبد، وليست هناك سلطة اقتصادية سياسية بلا استغلال، وليست هناك طبقة سائدة بلا ماشية ترزح تحت النير، ولا "فرنسى" بلا أجانب ذوى بشرة داكنة، ولا نازيون بلا يهود، ولا ملكية بلا استغلال؛ إنه استبعاد له حدوده وهو جزء من الجدل. (٧٠-٧١)**

وليس هيجل وحده هو المسئول. إذ تقول سيكسوس إن المشكلة هى بالأحرى أن ما يدعو للأسف أن هيجل لم يكن يخترع الأشياء. فنسق هيجل بكامله يحدد وحسب عمل نسق قائم بالفعل، ويعمل بالفعل فى الحياة اليومية. وكانت السياسة

والمعرفة تعملان طبقًا لنفس الجدل الهيجلى، وطبقًا لـ "رفع المركزية الذكورية اللغوية" phallo-logocentricism Aufhebung الخاص به؛ سواء أكان تاريخ الماركسية أو الضم الكولونيالى الخاص بأوروبا وما صاحبه من عنصرية أو علم استشراقى، أو تعريف فرويد Freud للأنوثة فى جمْع نمطى بين النظام الأبوى patriarchy والكولونيالية colonialism بأنها القارة المظلمة غير المستكشفة ("إنها داخل اقتصاده الغرابة التى يحب الاستيلاء عليها" [٦٨]). بل إن فرويد طبقًا لما تقوله سيكسوس لم يساعد فى أى مشروع لفصل التاريخ عن تاريخ الاستيلاء أو تاريخ المركزية الذكورية. وكثيرًا ما كان الدفاع عن البُنى الأبوية الخاصة بنظرية التحليل النفسى يقوم على أساس أنها تصف وحسب عادات المجتمع الأبوى السائدة. إلا أن هذا لا يغير حقيقة أن التحليل النفسى يكرر بذلك نفس "إمبراطورية الذات" الذكورية، وأنه ما إن تؤسس هذه التوصيفات – باعتبارها بنية معرفية أو على أنها ممارسة للتحليل النفسى – حتى تصبح أدواتٍ للنسق الذى توصِّفه[٥]. بينما المهم هو تغييره.

ولكن لماذا هذا التركيز على هيجل؟ لا تقتصر مشكلة النموذج الهيجلى، وخاصة مشكلة النظرية التاريخية التى تفترض وجود بنية حاكمة خاصة بتحقيق الذات فى العملية التاريخية ككل، بحال من الأحوال على الماركسية الفرنسية بعد الحرب، بل إن هيمنة الماركسية الهيجلية منذ الثلاثينيات حتى الخمسينيات تشرح السياق المعيَّن الخاص بالهجوم ما بعد البنيوى الفرنسى[٦]. هنا لا تصبح المسألة خاصة بالقول بأنه من الممكن الرد على هيجل بشأن تجاوزات الرأسمالية أو حتى الاشتراكية خلال المائتى عام الماضية، بل هى بالأحرى أن الأمر المتنازع عليه هو مقولة إن القوة السائدة المقابلة للرأسمالية، وهى الماركسية، تظل هى نفسها باعتبارها نسقًا معرفيًا متواطئة مع النسق الذى تعارضه، بل وتوسع هذا النسق. ويبرز هيجل البنية الفلسفية الخاصة بالاستيلاء على الآخر كشكل من أشكال المعرفة التى تحاكى بطريقة غامضة مشروع إمبريالية القرن التاسع عشر؛ وهو البناء المعرفى الذى يديره الجميع من خلال أشكال نزع ملكية كل المقلِّدين الآخرين وإدماجهم على مستوى مفاهيمى، وهو استيعاب الغرب الجغرافى والاقتصادى للعالم غير الأوروبى. وربما نقض قلب الماركسية لهيجل رأسًا على عقب مثاليته، إلا أنه لم يغير أسلوب عمل النسق المفاهيمى الذى يظل يتسم

بالمركزية الأوروبية بصورة تآمرية. وهكذا فإنه من الملائم تماماً أن أصبحت الماركسية الهيجلية معروفة بصورة عامة باعتبارها "الماركسية الغربية".

وكما ترى سيكسوس فإن نسق المعرفة باعتبارها سياسة انتحال تتمحور من الناحية النظرية حول جدل الذات والآخر. وتتمركز هذه المعرفة دوماً داخل الذات رغم ما تبدو عليه من انفتاح، ذلك أنها تبحث عن القوة والسيطرة على ما هو آخر بالنسبة لها. وكانت الأنثروبولوجيا دائماً بمثابة أوضح مثال عرضي، كما تنبأ روسو Rousseau منذ البداية. ولا يمكن للتاريخ بالمثل أن يتغاضى عن الآخرية أو يتركها خارج اقتصاد التضمين الخاص به. وبذلك يمكن وضع الاستيلاء على الآخر باعتباره شكلاً معرفياً داخل نسق كلي بجوار تاريخ الإمبريالية الأوروبية (إن لم يكن مشروعها)، ووضع تشكيل الآخر باعتبار "آخر" على جانب العنصرية والتمييز النوعي. وأفرز رد الفعل تجاه هذه البنية أشكال السياسة التي لا تتناسب مع الفئات السياسية التقليدية. وهنا تقوم المشكلة على حقيقة أن الماركسية التقليدية ترى أنه ليس هناك سوى "آخر" واحد، وهو الخاص بالطبقة العاملة التي لابد أن تصنف داخلها في النهاية كل الجماعات المقهورة الأخرى التي تسمى "أقليات".

ولا يقتصر هذا الموقف بحال من الأحوال على ماركسية الماضي الستاليني. ففي كتابه "صنع التاريخ" Making History الصادر عام ١٩٨٧ على سبيل المثال، يقول أليكس كالينيكوس Alex Callinicous إن ما يسمى بالنقد ما بعد البنيوي لنسق الذات يمكن تحاشيه بنقل الذات من مجال الوعي الإشكالي إلى نظرية الأداة الإنسانية. وهذا أقرب إلى الماركسية التاريخية، وإن كان لا يعني أنه سرعان ما يصبح مستغرقاً في الافتراضات الخاصة بالعقلانية والتعمد ويكون عليه اقتراح أن يجمعهم كافة "مبدأ الإنسانية" Principle of Humanity الذي هو طابع إنساني مشترك. ويتضح كذلك بطريقة قد لا تكون غير متوقعة أن "مبدأ الإنسانية" ينطوي على افتراض أن الطبقة هي الشكل الأساسي للأداة الجماعية، إذ يقال لنا إنها أكثر أهمية من أية مصالح أو أشكال أخرى خاصة بالسلطة الاجتماعية. ويقول كالينيكوس:

> **غالباً ما يشكو أتباع الحركة النسائية والوطنيون السود [هكذا] من أن مفاهيم نظرية الطبقة الماركسية "غافلة عن النوع" و"غافلة عن العرق". وهذا صحيح بالفعل. إذ ينبع موقف طبقة**

> **الفاعلين من موقعها داخل علاقات الإنتاج، وليس من نوعها أو عرقها المفترض. ولكن هذا فى حد ذاته لا يمثل أساسًا لرفض الماركسية، حيث إن دعواها النظرية الرئيسية هى على وجه التحديد تفسير علاقات السلطة وأشكال الصراع كتلك التى يشار إليها بمصطلحات مثل "الأمة" و"النوع" و"العرق" فى معرض الحديث عن قوى الإنتاج وعلاقاته. ولا يفند مجرد وجود القمع القومى والجنسى والعنصرى المادية التاريخية، بل هو بمثابة تفسير له. والسؤال الوحيد اللافت للانتباه هو إذا ما كانت الماركسية تفسر بالفعل هذه الظواهر أم لا[٧].**

هل هذا هو السؤال الوحيد اللافت للانتباه؟ إذن فمادام بالإمكان إخضاع النوع والعرق بطريقة مُرضية للطبقة فليست الماركسية بحاجة إلى تفنيد، ويمكن التأكيد من جديد على أن التاريخ هو السرد المفرد الوحيد الخاص بالدولية الثالثة[٨].

وعلى عكس ذلك فإن مشكلة السياسة المعاصرة بالنسبة لليسار هى، كما يعترف كالينيكوس ضمنًا، أن جدل الطبقة يعتمد على التاريخ التاريخانى historicist history والعكس صحيح. وأى فشل فى أولهما ينطوى بالضرورة كذلك على انحسار الثانى. وكان معنى عجز الماركسية عن التعامل مع المداخلات السياسية من جانب الجماعات التقابلية oppositional الأخرى أنه لم يعد بإمكان تاريخها ادعاء إدراج كل عمليات التغيير. ولم تعد البنية المتقابلة تقابلاً واضحًا الخاصة برأس المال والطبقة تصلح بالضرورة. فنحن إذا فكرنا بطريقة جدل السيد والعبد الخاص بهيجل سنجد أنه بدلاً من أن تكون الطبقة العاملة هى الذات الضحية الكلية الواضحة، سيكون هناك كذلك الكثير من المضطهدين غيرها، وخاصة المرأة والسود والجماعات الأخرى كافة المسماة بالعرقية والأقليات. ويمكن أن ينتمى الفرد الواحد إلى العديد من هذه الجماعات، إلا أن أشكال القمع، مثلها مثل أشكال المقاومة أو التغيير، قد لا تتداخل وحسب، بل إنها ربما تختلف كذلك أو حتى تتضارب. وبمجرد أن لا يكون هناك وجود لسيد واحد ولا عبد واحد لا يكون حينئذ نموذج النقض الهيجلى الذى تعتمد عليه الماركسية وتقيم عليه نظرية الثورة (التى تعنى حرفيًا القلب والإسقاط) الخاصة بها مناسبًا. والواقع أن هناك خلافًا بشأن ما إذا كانت تلك الظروف الثنائية موجودة فى أى مكان أم لا.

وقد صنَّف ماركس الجماعات الهامشية التى لا يمكن استيعابها داخل نسق الطبقة العاملة على أنها البروليتاريا الرثة lumpenprolitariat . بل إن لاكلو Laclau وموف Mouffe كانا مقنعين فى وصفها صياغة التقسيم الطبقى الثنائى بأنه هو نفسه لا يعدو كونه مجرد محاولة حنينية nostalgic لأن يخلقوا للقرن التاسع عشر البساطة المتخيلة الخاصة بظروف صراع الثورة الفرنسية بين البرجوازية والأرستقراطية الذى ألهم هيجل فى الأصل(٩). كما توفر المقابلة الصريحة كذلك الكثير من الجاذبية التى غذت النمو الحديث للاهتمام بالتحليل التاريخى للكولونيالية؛ الذى تجد فيه بجلاء الثنائية البسيطة الخاصة بالسيد والعبد والمستعمِر والمستعمَر. وفى وجود الكولونيالية يسهل التمييز بين الطيبين والأشرار، مما يغرى بإحلال المستعمَرين محل الطبقة العاملة المفقودة. وفى عام ١٩٥٧ كان رولان بارت Roland Barthes يزعم أن "اليوم الشعوب المستعمَرة هى التى تحاكى الظرف الأخلاقى والسياسى كله الذى وصفه ماركس بأنه ظرف البروليتاريا"(١٠). ولكن السياسة فى الوقت الراهن أشد تعقيداً بكثير، وأصعب كثيراً من أن تُفَك تعقيداتها. ولم تعد البنية الجدلية الخاصة بالسياسة التقابلية صالحة للسياسة المصغرة micropolitics فيما بعد الحرب فى الغرب. وهذا هو سياق فوكو Foucault الخاص بما يسميه نموذج القوة الأعظم الخاص بفكرة أن القوة لها مصدر وحيد يتمثل فى سيد أو ملك أو طبقة؛ وبذلك يمكن نقضها بسهولة.

ليس هذا التحول من البنية الثنائية السياسية التصارعية مجرد مسألة تغير تاريخى خاص بالظهور الحديث لـ"الأقليات"؛ فقد كان العبد على أى الأحوال يشكِّل بالفعل فى الوقت ذاته تبعًا للجماعات المختلفة (على سبيل المثال إن كان ذكرًا أو أنثى)، وكان لابد دائمًا من استبعاد البروليتاريا الرثة. وتبدأ المشكلة على مستوى مفاهيمى بالفصل المبدئى بين السيد والعبد فى حد ذاته، وكأن علاقات القوة تعمل طبقًا للمقابلة الثنائية الخاصة بقتال هيجل حتى الموت بين فردين(١١). وليست هذه البنية مستمدة من تخيل لعلاقات القوة على غرار مبارزة من العصور الوسطى، بل من الرواية الظاهراتية phenomenological لتشكيل المعرفة التى تعمل طبقًا للبنية الخاصة بذات ترى موضوعًا ما، وهو جدل الذات والآخر الذى تشكِّل فيه الذات الآخر من خلال إنكاره كآخر قبل دمجه داخلها. وهنا لا تكون هناك أية إمكانية للحوار أو تبادل الآراء. وكما تقول سيكسوس، فليس فى هذه الترسيمة schema كذلك مكان للآخر باعتباره آخر،

ما لم يصبح آخر مطلقًا كالرب، لا سبيل لمعرفته بالمعنى الحرفى للكلمة. والصعوبات الناشئة عن هذه البنية معروفة نتيجة للمجادلات التى تجرى داخل الحركة النسائية، حيث يبدو أن "المرأة" أمامها خيار إما أن تكون الـ "آخر" كما يشكّله الرجل، أى تتماشى مع الأنماط المقولبة الخاصة بالنظام الأبوى، أو أن تكون "آخر" مطلقًا خارج المعرفة مقصور بالضرورة على تعبيرات الصوفية أو المتعة غير المفهومة، إن هى أرادت تحاشى ذلك. ويبدو أن الطريقة الوحيدة لتحاشى تلك البدائل هو أن ترفض الآخر رفضًا تامًا وأن تصبح هى الذات، أى تكون ندًا للرجل؛ ولكنها حينذاك لا تكون مختلفة عنه. ونحن نواجه نفس الصعوبة على وجه التحديد فى أى تنظير للاختلاف العنصرى.

وفى كتابه المهم "الذات والآخر" Le Même et l'autre وصف فنسان ديكومب Vincent descombes تاريخ فلسفة القرن العشرين فى فرنسا بكامله بأنه سلسلة من الحركات الساعية للخروج من هذا الجدل الهيجلى. وظاهرة ما بعد البنيوية الحديثة جزء من قصة فلسفية طويلة ولا يميزها إلا ما يبدو أنه نجاح معيَّن، أو على أقل تقدير تحاش للفشل بقدر نجاحه على الأقل فى مواصلة المباراة مع هيجل(١٢). وكانت الصعوبة الواقعية دائمًا هى العثور على بديل للجدل الهيجلى؛ صعب لأنه مستحيل على وجه التحديد، إلى حد أن عمل الجدل يتضمن إنكاره بالفعل. فلا يمكنك تجنب هيجل بمجرد مناقضته، تمامًا مثلما لا يمكنك تجنب تلك الأنظمة الهيجلية الأخرى، كالماركسية والتحليل النفسى، بمجرد مقابلتها؛ ذلك أن مقابلتك فى كلتا الحالتين يمكن تعويضها دائمًا، كما هو الحال فى طريقة عمل الأيديولوجيا أو المقاومة العقلية.

ولا يمكنك كذلك الفرار من هيجل بمجرد إزالته، مثل إزالة تروتسكى Trotsky من جانب لينين Lenin فى بعض الصور السوفيتية المعيَّنة. وهذا هو درس ألتوسير. ذلك أن أهمية ألتوسير التاريخية تنبع من حقيقة أنه بمثابة المنظِّر الماركسى التقليدى الوحيد الذى حاول تجنب هيجل فى الوقت الذى ظل فيه ماركسيًا؛ وإن كان ماركسيون كثيرون يرون أنه ضحى بالماركسية أثناء ذلك، الأمر الذى لا يوحى إلا بمدى شدة تداخل الماركسية والهيجلية. وأهمية ألتوسير النظرية من ناحية أخرى هى أنه يوضح استحالة أية محاولة لاستبعاد هيجل أو إزالته أو استئصاله وحسب. فهناك إستراتيجيات أخرى لابد منها.

٢ - التاريخانية والإمبريالية

الميتافيزيقا؛ تلك الأساطير البيضاء التى تعيد تجميع ثقافة الغرب وتعكسها. فالرجل الأبيض يفهم أن أساطيره، أى الأساطير الهندوأوروبية، وعقله، أى نسق القيم الأساسية الخاص بلغته هو، على أنها الشكل الكلى لما لا يزال حتمًا يرغب فى تسميته العقل.

جاك دريدا[١٣]

إذا كانت ما بعد البنيوية تنطوى على محاولة تمزيق الهيجلية أو تجديدها من خلال اكتشاف ما فيها من صدوع، فهى ليست متفردة بحال من الأحوال فى هذا العمل. فكما قال فوكو فى عام ١٩٧٨، من الممكن اعتبار عمل مدرسة فرانكفورت إعادة تقييم للهيجلية وميتافيزيقا الفكر الجدلى[١٤]. إلا أنه تبسيط أكثر من اللازم أن يكون رد الفعل هو اقتراح إمكان إبطال ما بعد البنيوية الفرنسية لهذا السبب عن طريق الحكم عليها فى ضوء ادعاءات مسعى مماثل فى ألمانيا، وهو إجراء لا يمكن القيام به إلا بتحويل الأولى إلى نسخة فاشلة من الثانية، الأمر الذى من الواضح أنه يترك المجال مفتوحًا أمام المقولة العكسية تمامًا التى تقال[١٥]. ومع أن الاثنتين ربما تكونان قد عزلتا مشكلات مشابهة، فإن السياق السياسى والفكرى لعملهما لم يكن متماثلاً بحال من الأحوال. ومن الواضح أن نص مدرسة فرانكفورت الأساسى فى هذا الصدد هو كتاب هوركهايمر Horkheimer وأدورنو "جدلية التنوير" Dialectics of Enlightenment الصادر فى عام ١٩٤٤[١٦]. ويوحى الزمان، والمكان المنفى الذى جرى فيه تكوين مؤلفيه، إيحاء قويًا بأن الوضع الذى يحاول التعامل معه هو ظاهرة الفاشية التى يبدو أنها أوقفت مسيرة تقدم العقل الطويلة، ومُثُلها التنويرية التى كانت الماركسية ذروة تطورها السياسى، فى مكانها. ولذلك يطرح هوركهايمر وأدورنو السؤال التالى: كيف انحرف الجدل ليصبح فاشية؟ لماذا أخطأ التاريخ؟ وكانت إجابتهما بإيجاز هى أن العقل يتضمن دائمًا قدرًا من اللاعقلانية، مما أدى رغم نواياه الحسنة إلى تورطه فى الطغيان والهيمنة. "فالتنوير شمولى"[١٧]. لقد أصبحت نفس قوى العقلانية التى مكنت الإنسان الحديث من تحرير نفسه من الطبيعة والسيطرة عليها وسيلة أداتية للسيطرة عليه هو.

وإذا كان الإنسان قد صاغ من الطبيعة سلعًا إنتاجية، فقد جرى كذلك تحويل ذاتية الإنسان إلى أداة ذاتية التطابق؛ ذلك أن الإنسان بات مستهلكًا فارغًا وسلبيًا. ولذلك كان المشروع هو العودة إلى التنوير فى أعقاب الفاشية، واستئصال أشكال العقلانية الأداتية التى أفرزت هذه البنية الجدلية الضارة لنفسها، التى من المفارقة أنها لاعقلانية، وإعادة تعريف العقل وأشكال تفكير الهوية التى عرّفت الفرد بأنه مجرد عنصر لا يمكن تمييزه داخل المجموع. وربما أمكن بهذه الطريقة استعادة استقلال الذات الفردية التى كانت الهدف الأصلى للتنوير وعفويتها.

إذا كانت مدرسة فرانكفورت ترى أن المشكلة التى يجب تناولها هى صلة ظواهر الفاشية، وعلى الأخص أوشفيتس Auschwitz ، بمُثُل التنوير وتقدم العقل، فقد كان أتباع ما بعد البنيوية الفرنسية يرون أن المنظور التاريخى طويل كذلك. إلا أنه كان يشمل بالأحرى تاريخ الغرب الذى كانت فيه الفاشية ذاتها مجرد عَرَض، ولم يشمل تاريخ الإمبريالية الأوروبية وحسب، بل كذلك الهزائم التى تلقتها القوى الاستعمارية الأوروبية على يد اليابان فى الحرب العالمية الثانية، وما تلا ذلك من هزيمة فرنسية (وأمريكية) فى جنوب شرقى آسيا، وحرب الجزائر، بالإضافة إلى حروب التحرر الوطنية الكثيرة الأخرى. من هذا المنظور لم يعتبر الفرنسيون الفاشية انحرافًا قط، حيث يتفقون فى الرأى مع سيزير Césaire وفانون Fanon على تفسير الأمر ببساطة بأن الكولونيالية الأوروبية أعادت إلى أوروبا الدولة التى حُرمت من إمبراطوريتها فيما وراء البحار بعد الحرب العالمية الأولى. ولذلك تنطوى ما بعد البنيوية الفرنسية على نقد العقل باعتباره نسق هيمنة يشبه نقد مدرسة فرانكفورت، ولكن بدلاً من أن توجد إمكانية عقل جرى تطهيره يعمل فى وضع لغوى مثالى خال من العوائق باعتباره دفاعًا ضد الطغيان والقهر بطريقة هابرماس Habermas ، فهو يحلل عمليات العقل فى حد ذاتها. وفى هذه الحالة لا يكون التركيز الكبير على الوجود المستمر للاعقلانية، ذلك أن اللاعقلانية هى رغم كل شىء آخر العقل السلبى المستبعَد ولكنه ضرورى، بل على إمكانية أى منطق آخر يجرى إدخاله فى العقل مما قد يقضى على ميله إلى الهيمنة. وهنا يكون هناك اختلاف كبير عن التشاؤم التاريخى الخاص بجدلية أدورنو السلبية التى قد تبدو ما بعد البنيوية متشابهة معها فى جوانب بعينها.

وهناك بداية أخرى لهذا المشروع قام بها جان بول سارتر المعاصر لأدورنو، الذى كانت محاولته لتحديد شكل جديد للماركسية الهيجلية من خلال فلسفة الوعى التى أعيد تشكيلها بطرق كثيرة تشبه إلى حد كبير طريقة مدرسة فرانكفورت. وفى كلتا الحالتين كان العمل التنقيحى الذى من هذا النوع مجسداً فى تحليل تاريخى وسياسى لعلاقة الوعى الفردى بالمجتمع، فى إطار رعاية الماركسية الهيجلية التى لا تزال مرتبطة فى بعض جوانبها ارتباطًا وثيقًا بتراثها التنويرى. وكان معنى ذلك أن أدورنو على وجه الخصوص يميل إلى إظهار العلم على أنه شىء خارجى وأداتى تمامًا؛ وكان يتفاعل معه، مثله مثل العقل "الموضوعى" بصورة عامة، بمحاولة استعادة الذات الفردية كوسيلة للخلاص. إلا أنه كان يوجد فى فرنسا كذلك تراث شديد الصعوبة، وهو تراث تاريخ العلوم الذى وضع فوكو نفسه فيه. وبعد أن غطت عليه الماركسية السارترية منذ الحرب العالمية الثانية ظهر فى أزمات الستينيات باعتباره أشد الاثنين أهمية ونفوذاً . ويتعقب فوكو تاريخه حتى كتابى هوسرل **Husserl** "تأملات ديكارتية" **Cartesian Meditations** (١٩٢٩) و"أزمة العلوم الأوروبية" **Crisis of the European Sciences** (١٩٣٩)، حيث طرح فيهما هوسرل "السؤال الخاص بالصلات التى بين المشروع 'الغربى' للنشر الكلى للعقل [و] إيجابية المجتمعات وراديكالية الفلسفة"(١٨). وقد مكّن ذلك من تكوين موقف نقدى فيما يتصل بالعلم الذى ظل مراوغًا فى رأى أدورنو.

إلا أن الأسئلة التى طُرحت فى التراث الفرنسى كانت مشابهة بصورة عامة لأسئلة مدرسة فرانكفورت، وعلى الأخص بحث العقلانية فيما يتعلق بدعاواها الخاصة بالكلية. وعن ذلك يقول فوكو:

> **إنها فى تاريخ العلوم فى فرنسا، كما هو الحال فى النظرية الألمانية، مسألة فى ذيل دراسة عقل تحمل استقلالية أبنيته معها تاريخ الدوجماتية والاستبداد؛ وهو بالتالى عقل يمكن أن يكون له أثر تحريرى وحسب، شريطة نجاحه فى تحرير نفسه من نفسه(٥٤).**

بذلك قد تكون العلامة التحررية الأخيرة من علامات فكر التنوير هى تحرره من نفسه، لكى لا يمكن التعرف عليه بعد ذلك على أنه عقل. ولكن ما الذى أدى إلى عودة مسألة التنوير إلى البحث الفلسفى المعاصر؟ يحدد فوكو ثلاثة أسباب لذلك.

أولاً: الأهمية المتزايدة للتكنولوجيا. ثانيًا: موضع النزعة القومية في التفاؤل المتصل بفكرة "الثورة"؛ وكذلك في الاستبداد الذي غالبًا ما يلي تحقيقها. ثالثًا:

> **الحركة التي أدت في نهاية العصر الاستعماري إلى سؤال الغرب عما يخوّل ثقافته وعلومه وتنظيمه الاجتماعي، وأخيراً عقلانيته ذاتها، القدرة على المطالبة بأن تكون لها الشرعية الكلية؛ ألم يكن ذلك سرابًا مرتبطًا بالسيطرة الاقتصادية والهيمنة السياسية؟ وبعد قرنين هاهو التنوير يعود، ولكنه ليس بحال من الأحوال باعتباره طريقة لاطلاع الغرب على إمكانياته الحالية وعلى الحريات التي يمكنه بلوغها، بل باعتباره طريقة لبحثه من ناحية حدوده ومن ناحية السلطات التي أساء استغلالها. أي العقل باعتباره تنويراً مستبداً(٥٤).**

إن ما يقوله فوكو مفيد فائدة كبيرة إلى حد أنه يعطي مؤشراً عن التأكيد الفرنسي على علاقة الماركسية بعقلانية التنوير، باعتباره مقابلاً للتأكيد الألماني، والتشكيك في دعاوى التنوير الخاصة بكلية قيَمه. وهما يشتركان في العنصر الأول، أي دور العلم، وإن كانا يقاربان المسألة من منظورين متقابلين. أما العنصر الثاني، أي دور التفكير التنويري فيما أعقبه من تاريخ الاستبداد الأوروبي، فهو مركز الاهتمام الخاص بالنسبة للمنظِّرين النقديين الألمان الأكثر بروزاً والأشد وضوحًا في "مقالات في فلسفة التاريخ" Theses on the Philosophy of History لبنجامين Benjamin . إلا أن العنصر الثالث هو الذي يمثل اهتمام الفرنسيين الخاص، سواء أكان اهتمام التراث السارتري أم التراث الفوكوي؛ وهو علاقة التنوير ومشروعاته الضخمة ودعاوى الحقيقة الكلية الخاصة به بتاريخ الكولونيالية الأوروبية. ولا تشمل تلك الحاجة بالضرورة التحليل المباشر لآثار الكولونيالية في حد ذاتها، ولكنها تتكون كذلك من التشريح القاسي لأشكال المعرفة الأوروبية المتواطئة. ويرى فوكو أن هذا ينطوي على نقد قوي للتاريخانية، بما في ذلك التاريخانية الماركسية وصلتها بعمل كل من المعرفة والقوة. ومن هذا المنظور يكون من الممكن فهم أساس عدم ثقة أنساق المعرفة الكلية التي تعتمد على النظرية والمفاهيم، وهو ما يميز فوكو أو ليوتار اللذين اهتما اهتمامًا طاغيًا بالسعي لعزل الفردية باعتبارها مقابلة للكلية ووضعها في المقدمة(١٩).

ويمكن بوضوح ربط هذا البحث عن الفردى، وهو الحدث العارض الذى يرفض بوضوح وضع المفاهيم بصورة عامة، بمشروع بناء شكل للمعرفة يحترم الآخر دون استيعابه داخل الذات.

وعمل إدوارد سعيد هو ما نجد فيه إشكالية الأشكال التاريخانية الخاصة بالمعرفة موصولة بقوة بمسألة الإمبريالية الأوروبية. وهو يقول:

> **فيما يتعلق بالاستشراق بصورة خاصة والمعرفة الأوروبية بالمجتمعات الأخرى بصورة عامة، كانت التاريخانية تعنى أن تاريخًا إنسانيًا واحدًا يوحّد البشرية إما بلغ ذروته فى موقع هيمنة أوروبا أو الغرب أو شوهد منه.... وهو ما... لم يحدث قط فى النقد المعرفى على المستوى الأكثر تشددًا الربط بين تطور التاريخانية التى اتسعت وتطورت بما يكفى لتشمل المواقف المتناقضة مثل أيديولوجيات الإمبريالية الغربية ونقد الإمبريالية من ناحية، والممارسة الفعلية للإمبريالية التى تم بها الحفاظ على تراكم الأراضى والناس، والتحكم فى الاقتصادات، وإدماج التواريخ ومجانستها[٢٠].**

وكان ذلك هو المشروع الصعب الخاص بكتابه "الاستشراق" (١٩٧٨) الذى سوف نمحصه بالتفصيل فيما بعد. ولنركز الآن على النقطة التالية من النقاط التى تناولها إدوارد سعيد، وهى إذا كان الاستشراق والأنثروبولوجيا ينبعان من التاريخانية، فمن المؤكد أن هذا ليس أمرًا من أمور الماضى؛ فمن بين العلوم الأحدث عهدًا يختار إدوارد سعيد على وجه الخصوص علم تاريخ العالم كما يمارسه برودل Braudel وفالرشتاين Wallerstein وفولف Wolf ، وهو ما يقول إنه مستمد كذلك من مشروع الاستشراق ورفيقه المتواطئ معه الأنثروبولوجيا، كما أنه رفض مواجهة علاقته باعتباره فرعًا من فروع الإمبريالية الأوروبية واستقصائها. ويرى سعيد أن المشكلة تبلغ حد التاريخانية و"التعميم وإعطاء المشروعية للذات المتأصل فيها" وحسب:

> **تعتمد نظريات التراكم على مستوى العالم، أو الدولة العالمية الرأسمالية، أو ذرية الحكم المطلق (أ) على نفس المدرك المُزاح والمراقب التاريخانى الذى كان منذ ثلاثة أجيال مستشرقًا أو**

رحالة كولونيالي (ب) وهي تعتمد كذلك على ترسيمة تاريخية عالمية للمجانسة والإدماج استوعبت التطورات والتواريخ والثقافات غير المتزامنة وشعوبها (ج) وهي تمنع وتقمع النقد المعرفي المستتر الخاص بالأدوات المؤسسية والثقافية والعلمية التي تربط الممارسة الاندماجية الخاصة بتاريخ العالم بالمعرفة المتحيزة كالاستشراق من ناحية، وبالهيمنة "الغربية" المستمرة على العالم الهامشي غير الأوروبي من ناحية أخرى[٢٢].

ويقول إدوارد سعيد إنه لابد من إنتاج نوع جديد من المعرفة يمكنه تحليل الموضوعات الجمعية في حد ذاتها وليس تقديم أشكال من الفهم المدمَج التي تفهمها في إطار الترسيمات الكلية. وهو يشير عبر سلسلة كبيرة من الأنشطة المختلفة إلى التقدم الذي حدث في عملية "تفتيت المجال الثنائي، الذي يحكمه الاستشراق والتاريخانية وما يمكن تسميته بالكلية الماهيوية، وحله وإعادة تصوره من الناحيتين المنهجية والنقدية". وبذلك يربط إدوارد سعيد في هذا العبارة الأخيرة نقده للاستشراق بأشكال النقد الأخرى كنقد العنصرية أو نقد النظام الأبوي. ويظل السؤال الأكثر صعوبة هو ما الشكل الذي يمكن أن يتخذه هذا النوع الجديد من المعرفة. وهنا نعود إلى المشكلة النظرية الخاصة بكيفية إبراز الآخر في حد ذاته. وكما فعل ليفي ستروس **Lévi Strauss** من قبله، يتساءل إدوارد سعيد: كيف يمكننا تصوير الثقافات الأخرى؟ ويعني رفضه للتفكيك باعتباره مجرد ممارسة نصية أنه هو نفسه يكون في مأزق حين يواجه الجدل المفاهيمي المعقد الخاص بالذات والآخر. وكما سيتضح فيما يتعلق بكتاب "الاستشراق" نفسه، لا يمكن لإدوارد سعيد الفرار من الإشكالية الهيجلية التي يبرزها؛ فواقع الأمر أنه هو نفسه كثيراً ما يكرر نفس العمليات التي ينتقدها. ولا تحل دعوته إلى التعددية التحليلية المشكلات المفاهيمية أو حتى تعالجها.

ومع ذلك فإن تعليقات إدوارد سعيد تشي بأهمية أكبر قدراً لمشروعه. وربما جعل موت الماركسية التقليدية النظرية تشعر بأن كل شيء الآن في حالة تغير مستمر، وأن الحقائق القديمة اختفت، إلا أنه انطوى كذلك على الإدراك المهم لتمفصل المعرفة العميق مع القوة الذي يبرزه كُتَّاب مثل فوكو وإدوارد سعيد. وتجبر سياسة ما بعد البنيوية

على الاعتراف بأن المعرفة كافة قد تكون ملوثة بدرجات متفاوتة ومتضمَنة فى بُناها الشكلية أو "الموضوعية" ذاتها. ويعنى هذا على وجه الخصوص أن تحليل الخطاب الكولونيالى ليس تابعًا هامشيًا لدراسات أكثر جماعية أو نشاطًا متخصصًا مقصورًا على الأقليات أو مؤرخى الإمبريالية والكولونيالية وحسب، بل إنه يمثل تشكيكًا فى فئات المعرفة الأوروبية وافتراضاتها.

وبنفس الطريقة يشير فانون إلى أنه على المستوى السياسى يشكل ما يسمى "العالم الثالث" المصطلح الذى يربك الجدل السياسى الأوروبى الخاص بالرأسمالية والاشتراكية. فالكل يشعر فى الوقت الراهن بضرورة تحديد مصطلح "العالم الثالث"، حيث يقولون، ومعهم كل الحق فيما يقولون، إنه لا ينبغى فهمه على أنه يوحى بكيان متجانس. إلا أن عدم ملاءمة المصطلح، من حيث تقديمه وصفًا لا لبس فيه لقطاع شديد التغاير من العالم، يعنى كذلك بوضوح أنه لا يمكن إيجاد نسق عام بديل مناسب. وفى هذا الوضع تظل الدفاعات البائسة فى بعض النواحى متواطئة مع المواقف المتعالية التى تحاول الانفصال عنها. ذلك أن "العالم الثالث" اختُرع فى سياق مؤتمر باندونج الذى عقد عام ١٩٥٥ على غرار "الطبقة الثالثة" الخاصة بالثورة الفرنسية، وهو يجسِّد كذلك المُثُل الثورية الخاصة بتوفير بديل راديكالى لكتل السلطة الرأسمالية الاشتراكية المهيمنة الخاصة بفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية(٢١). والعالم الثالث كمصطلح بحاجة إلى استعادة هذا المعنى الإيجابى المفقود؛ حتى ولو كان النظام السياسى قد تغير فى الوقت الراهن بحيث تولت الأشكال العديدة من الأصولية الإسلامية إلى حد ما دور توفير بديل مباشر لأيديولوجيات العالمين الأول والثانى(٢٢). ولذلك سوف يظل "العالم الثالث" مستخدمًا فى هذا الكتاب، بلا أى دفاع (آخر) أو علامات تنصيص، باعتباره مصطلحًا إيجابيًا للنقد الراديكالى، حتى وإن كان يشير بالضرورة كذلك إلى دلالته السلبية الخاصة بالتبعية الاقتصادية والاستغلال.

٣ - الحساسية الفلسفية

رغم رفض سعيد لها، ومع أن فوكو لا يذكرها على وجه الخصوص، فإن أكثر الحيل المستخدمة حديثًا فى هذا المشروع، الخاص بمفصلة شكل آخر للمعرفة وبإعادة تعريف أساس المعرفة فى حد ذاتها، تنبع من قدر مختلف من العمل وإن كان متصلاً بذلك الذى يتحدث عنه فوكو؛ أى التراث الفينومينولوجى الخاص بهيدجر **Heidegger** وليفينا **Levinas** ودريدا الذى يبدو أن أصوله الواضحة تعود إلى هوسِّرل، مثل فلسفة القرن العشرين الأوروبية كافة. وكما رأينا فإن المشكلة الأساسية تتعلق بالطريقة التى تشكَّل بها المعرفة - وبالتالى النظرية أو التاريخ - من خلال فهم الآخر ودمجه. وأدى هذا إلى سلسلة من محاولات إعادة رسم مكان للآخر باعتباره آخر وإقامة علاقة معه خارج مجال السيادة، وبالتالى تكون من الناحية المنطقية لا متناهية وخارج نطاق المعرفة. وعلى سبيل المثال، يقترح إيمانويل ليفينا، الذى طالت حياته العملية بالقدر الذى جعله يعرِّف سارتر بهوسِّرل فى الثلاثينيات ويتمكن من الرد على دريدا فى السبعينيات، نقدًا لنماذج المعرفة تلك يختلف بعض الشىء عما التقينا به حتى الآن[٢٣]. ويرى ليفينا أن

> **الفلسفة الغربية تتفق مع كشف الآخر حيثما يفقد الآخر آخريته عند عرض نفسه على أنه كائن. وتعانى الفلسفة منذ طفولتها من رعب الآخر الذى يظل آخر؛ بحساسية لا يمكن التغلب عليها.... وتمثل فلسفة هيجل النتيجة المنطقية لحساسية الفلسفة الواضحة هذه[٢٤].**

ويعترض ليفينا على العنف الضمنى فى عملية المعرفة التى تستولى على ماهية الآخر وتنكره داخلها. ولكنه كما نرى لا يلوم هنا هيجل وحسب، ذلك أن ليفينا يرى أن الأنطولوجيا **ontology** نفسها مشكلة. ولأن ليفينا مشغول بالبحث عن طريقة تسمح للآخر بأن يظل آخر، فهو لا يرفض هيجل وحده، بل كذلك هوسِّرل وهيدجر وسارتر، كما ينكر الأنطولوجيا فى مجملها. ولأن الأنطولوجيا تنطوى على عنف أخلاقى سياسى تجاه الآخر، ويُنظر إليه دائمًا إلى حد ما على أنه خطر، يقترح ليفينا أن تحل الأخلاق محله، حيث يستبدل الطمع فى الآخر باحترامه، وأن تكون هناك نظرية رغبة ليس باعتبارها إنكارًا واستيعابًا، بل فصلاً لا نهائى.

يشكك ليفينا في العلاقة التقليدية بين الأخلاق والسياسة في كتابه "الكلية واللانهائية" Totality and Infinity (١٩٦١)، وهو كتاب ألفه على استحياء في ظل حربين "عالميتين" انطوت فيهما أوروبا على نفسها في عملين عنيفين من أعمال تحقيق الذات، في إطار محاولتها لالتهام العالم[٢٥]. وهو يشير إلى أنه لابد أن يكون بالإمكان دائمًا انتقاد السياسة من وجه نظر الأخلاقي. وكما كان ألتوسير حريصًا على تأكيد ذلك، كان ماركس يرى أن الأخلاق تعمل فقط باعتبارها شكلاً من أشكال السيطرة الأيديولوجية، ويوافق ليفينا على أن "الجميع سوف يوافقون في الحال على أن من الأهمية إلى أقصى حد أن نعرف إن كانت الأخلاق تخدعنا أم لا"(٢١). ولكنه يقول إن وضع السياسة – "فن توقع الحرب وكسبها بكل وسيلة من الوسائل" – في موضع يسبق الأخلاق يتجاهل مدى تشكيل الحرب لمفهوم الوجود الفلسفي ذاته. ذلك أن الوجود يُعَرَّف دائمًا على أنه الاستيلاء على الفرق داخل الهوية أو الاستيلاء على الهويات داخل نظام أكبر، سواء أكان المعرفة المطلقة أم التاريخ أم الدولة. ولا ينطوي العنف من جانبه على القوة الفيزيقية أو الإضرار بالأفراد أو إبادتهم وحسب، بل كذلك

> **إعاقة استمراريتهم، وجعلهم يقومون بأدوار لا يعودون يتعرفون فيها على أنفسهم، وجعلهم لا يخونون التزاماتهم وحسب، بل ماهيتهم كذلك.... وليست الحرب الحديثة وحدها التي تستخدم الأسلحة التي ترتد على من يمسكون بها، بل إن كل الحروب كذلك. وهي تضع نظامًا لا يمكن لأحد تجنبه؛ ومن الآن فصاعدا ليس هناك ما هو خارجي (٢١).**

الحرب إذن شكل آخر من أشكال الاستيلاء على الآخر، وهي تدعم التفكير الأنطولوجي كله بما فيه من عنف[٢٦]. ونتيجتها، أو "المظهر" الخاص بها، هو مفهوم الكلية الذي يلاحظ ليفينا أنه ساد الفلسفة الغربية في تاريخها الطويل نتيجة للرغبة في الوحدة والكيان الواحد. ومن خلال الكلية، وهي نفسها ضرب من الذات العقلانية بحجم أكبر، يكتسب الفردي دلالة ما. فالحاضر يضحي به من أجل المستقبل الذي سوف يأتي بدلالة موضوعية مطلقة عند تحقيق كلية التاريخ. ولذلك فالاعتراض على التعميم لا يقوم على أي تشابه بسيط مع الشمولية – وإن كان لا يمكن استبعاد أي منهما لهذا

السبب - بل على العنف الضمنى الخاص بالأنطولوجيا التى تشكّل فيها الذات نفسها من خلال شكل من أشكال الإنكار فى العلاقة مع الآخر، مما ينتج المعرفة كافة عن طريق الاستيلاء على الآخر وإنكاره داخلها. وكما يقول ليفينا فإن "فكرة الحقيقة باعتبارها سيطرة على الأشياء لابد أن تكون لها بالضرورة دلالة غير مجازية فى مكان ما"(٢٧).

حين تفهم المعرفة أو النظرية الآخر فى الفلسفة الغربية، فإن آخرية الآخر تختفى لأنه يصبح جزءًا من الذات. ويقول ليفينا إن هذه "الإمبريالية الأنطولوجية" تعود على الأقل إلى سقراط، غير أنه يمكن العثور عليها حتى وقت قريب عند هيدجر. وفى كل الأحوال يجرى تحييد الآخر كوسيلة لتطويقه؛ وتساوى الأنطولوجيا فلسفة القوة، وهى أنانية تتحقق فيها العلاقة مع الآخر من خلال استيعابه داخل الذات. وآثاره السياسية واضحة بما يكفى:

> **يفهم هيدجر، ومعه التاريخ الغربى كله، العلاقة مع الآخر على أنها تتم تبعًا لمشيئة الشعوب المستقرة مالكة الأرض وبانيتها. فالملكية فى الغالب الأعم هى الشكل الذى يصبح فيه الآخر هو الذات بتحوله إلى ملكيتى (٤٦).**

ولذلك تظل الأنطولوجيا دائمًا، رغم ما يبدو عليها من توجه للخارج، متمركزة حول الذات المدمِجة. ويشير ليفينا إلى أن "إمبريالية الذات هذه هى جوهر الحرية الكاملة"(٨٧). ذلك أن ما يحافظ على الحرية هو الثقة بالنفس التى تمتد إلى أى شىء يهدد هويتها. وفى هذه البنية تجعل الفلسفة الأوروبية السياسة الخارجية الغربية مزدوجة، حيث يكون الحفاظ على الديمقراطية فى الداخل من خلال القهر الكولونيالى أو الكولونيالى الجديد neocolonial فى الخارج. ويقابل ليفينا الحرية القائمة على المصلحة الذاتية بالعدل الذى يحترم آخرية الآخر ولا يطالب به أحد إلا فى حال عدم تماثل الحوار(٢٨).

ويوحى هذا كذلك ببحث إمبريالية النظرية ذاتها. ذلك أن النظرية باعتبارها شكلاً من أشكال معرفة المراقِب وفهمه، لا يمكنها أساسًا ترك الآخر خارجها، أى خارج صورتها الخاصة بالبانوراما التى تراقبها، فى حالة من الفردية أو الانفصال(٢٩). ويصدق هذا كذلك على أى مفهوم، لأنه من الواضح أن المفهوم "لا يمكنه الاستيلاء على

الآخر المطلق فى آخريته". كما يصدق على اللغة ذاتها، إلى حد ضرورة الاستعانة بشكل من أشكال العمومية. ولابد أن يستولى أى شكل من أشكال الفهم التقليدى على الآخر، فيما يعد عملاً من أعمال العنف والتحقير. ويقود هذا ليفينا إلى استنكار عجز النظرية، فى دافعها إلى الفهم والتصوير representation ، عن تحقيق العدل لأية خارجانية exteriority متشددة(٣٠).

ولكن كيف لنا أن نعرف الآخر و نحترمه؟ هل هناك من وسيلة لسد الفجوة التى بين المعرفة والأخلاق تتحاشى مشكلات لجوء كانط Kant إلى الجمالى وتقاوم فى الوقت ذاته مقولة ليوتار إن الاثنين غير متكافئين(٣١)؟ كيف يمكن لأخلاق ليفينا أن تعمل بطريقة مختلفة عن الأنطولوجيا؟ ذلك أنه يفترض، على عكس أنانية انشغال الذات بكونها مع نفسها، وجود علاقة ألفة تجعل الذات تنفتح على الآخر من خلال علاقة تقيمها معه بدلاً من أن تستوعبه. وبدلاً من العلاقة المتبادلة بين المعرفة والرؤية والنور، وهو المجاز البصرى الذى يُظن منذ أفلاطون حتى هيدجر أنه يوائم بين الفكرة والشىء، يقترح ليفينا لغة تمكِّن فى صورة الكلام من إيجاد نوع من الاتصال الخفى بين الذاتين تظل بعده كلتاهما فى حالة ممتازة. ولكن لابد أن تتخذ اللغة شكل الحوار؛ فبينما تعنى كلية العقل أن عليه بالضرورة استنكار كل تفرد، وبينما تكون وظيفة اللغة فى وضع مفاهيم الفكر هى قمع الآخر وجعله تحت رعاية الذات، تحافظ اللغة فى الحوار على المسافة التى بين الاثنين، ذلك أن "تبادلهما الفكرى" كما يسميه ليفينا "أخلاقى". وتسمح النزعة التحاورية بـ"الفصل الفطرى، وغرابة المتحاورين عن بعضهما، وانكشاف الآخر لى"(٧٣). بل إن بنية الحوار تسمح باتخاذ أى موقف يتجاوز المتحاورين ويمكنهما منه الاندماج فى كلية أكبر. وبالتالى لا تكون العلاقة بينهما تقابلية، بل علاقة آخرية.

يحافظ الحوار، أى النقاش وجهًا لوجه، على العلاقة غير المتماثلة والفصل من خلال اللغة. وهو بذلك ينتهك أية كلية، بما فى ذلك التاريخ:

> **القول بأن الآخر يمكن أن يظل آخر مطلق الآخرية، وبأنه يدخل فقط فى علاقة المحادثة، يعنى القول بأن التاريخ نفسه، باعتباره معيِنًا على إثبات هوية الذات، لا يمكنه زعم كونه كلية**

الذات والآخر. إذ يحافظ الآخر مطلق الآخرية، الذى يُتغلب على آخريته فى فلسفة الذاتية على مستوى التاريخ الذى يزعمون أنه مشترك، على تجاوزه وسط التاريخ. فالذات معين فى المقام الأول على إثبات الهوية داخل المتنوع، أو التاريخ، أو النسق. فلست أنا من يقاوم النسق، كما كان كيركجارد Kierkgaard يظن، بل الآخر هو الذى يقاومه (٤٠).

ويقول ليفينا إن قضية أولوية التاريخ تشكل جزءًا من إمبريالية الذات. ذلك أن "الإجمال لا يتحقق إلا فى التاريخ" حين يستوعب المؤرخ أشكال الوجود المعيَّنة واللحظات المحددة كافة داخل زمن التاريخ الكلى الذى يفترض أن ترتيبه الزمنى "يحدد الخطوط العامة لمخطط الوجود فى حد ذاته ويكون مناظراً للطبيعة"(٥٥). وإذا كان التاريخ يدعى إدماج الآخر داخل روح أو فكرة موضوعية أكبر، رغم خدعة العقل، فإن ليفينا يؤكد أن "هذا الإدماج المزعوم هو القسوة والظلم، أى [أنه] يتجاهل الآخر"(٥٢). إن التاريخ هو مجال العنف والحرب؛ فهو بمثابة شكل مختلف يجرى به الاستيلاء على الآخر داخل الذات. ويرى الآخر أنه لكى يظل آخر يجب عليه ألا يستمد دلالته من التاريخ، بل لابد أن يكون له زمن منفصل يختلف عن الزمن التاريخى(٣٢). وبينما يرى هيدجر أن الزمن والتاريخ هما أفق الوجود، يرى ليفينا أنه "حين يقارب الإنسان الآخر مقاربة واقعية فإنه يُنتزع من تاريخه" (٥٢). ويشمل الزمن نفسه "العلاقة بالآخرية المستحيلة"، وهى الماضى المطلق (٣٣). ونحن لا نجد آخرية تتجاوز الوجود إلا فى الصفة الزمانية والأسبقية.

ويسمى ليفينا العلاقة التى يُحافَظ فيها على مسافة لا متناهية من الآخر "ميتافيزيقا". وهو يقول إن الميتافيزيقا و"التجاوز" transcendence ، وترحيب الذات بالآخر، وترحيبى بالآخر، تقدم بشكل ملموس على أنها تشكيك الآخر فى الذات، وعلى أنها الأخلاق التى تحقق الماهية النقدية للمعرفة"(٤٣). ولذلك فالميتافيزيقا تسبق الأنطولوجيا. ومع أن الميتافيزيقا مصطلح مزعج فإن ليفينا يرى أنها تحدد تراثًا مضاداً فى الفلسفة تُنتهك فيه فكرة اللاتناهى الكلية كلها لأنها "علاقة مع فائض موجود دائمًا خارج الكلية" (٢٢). وهذا الفائض هو أثر آخرية الآخر الأساسية، سواء

باعتبارها "وجهًا" أم باعتبارها موتًا، وهو ما يمنع الكلية فى حد ذاتها من أن تتشكل. وكما قد يكون متوقعًا، فإن إمكانية هذه الآخرية المطلقة، والقدرة على استئصال كل العنف فى العلاقة معها، هو ما يشكك فيه دريدا فى أول مناقشاته لليفينا[٣٤]. وبينما يفترض ليفينا، شأنه شأن هابرماس، وجود لغة أصيلة تزدرى تشوهات "الكلام المنمق" rhetoric ، يقول دريدا إن هذه الآخرية لا تتكون من خلال الحوار وإنما من خلال عمل اللغة نفسها. ولذلك فإن تجاوز ليفينا باعتباره فائضًا يعاد تعريفه على أنه إضافة دريدية Derridean . وقد يعنى هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك كلام أصيل عن الآخر فى حد ذاته، وهو موقف من المؤكد أنه يحدث اضطرابًا فى مقولة ليفينا الأساسية[٣٥].

ورغم اختلافهما، فإن اهتمام دريدا الشديد بليفينا يشير إلى "طابع مشروعه المطلق فى أخلاقيته" كما يقول كريستوفر نوريس Christopher Norris بلغة غير دريدية تتسم بالحرص[٣٦]. ويبين المقال القديم عن ليفينا الذى يعود إلى عام ١٩٦٤ مدى تورط دريدا فى تلك المسائل منذ البداية؛ ذلك أنه، على عكس نوريس، يبين دائمًا أن ظروف "الكتابة" التى تجعل الأخلاق ممكنة هى التى تجعلها مستحيلة كذلك. ويمكن ربط بعض توجهات عمله بمحاولة ليفينا تغيير العلاقة بالآخرية من استيلاء الذات على الآخر داخل كليتها إلى احترام تغاير الآخر. بل إن دريدا وصف نقد المركزية اللغوية logocentrism على أنها "قبل كل شىء آخر البحث عن 'الآخر'"[٣٧]. ويمكن ربط هذا بالاهتمام فى عمل دريدا بسياسة الحركة النسائية وغيرها من المواقف المعارضة للاستيلاء والاستبعاد المؤسسى والسياسى.

وفى السنوات الأخيرة أبرز ليفينا نفسه كلامه الخاص بعلاقة الأخلاقى بالسياسى بشكل أكثر صراحة. فإذا كان هناك اثنان وحسب، كما فى الحوار المباشر، فحينئذ قد تكون الغلبة للأخلاقى باعتباره فرضًا خاصًا بالمسئولية تجاه الآخر. ولكنه يشير إلى أنه ما إن يصبح هناك ثلاثة حتى يدخل الأخلاقى فى السياسى. وقد اعترف ليفينا لدريدا بأنه "لا يمكننا الهروب بالكامل من لغة الأنطولوجيا والسياسة"[٣٨]. غير أن هذا لا يعنى أن على الأخلاقى إنكار النظام الأخلاقى الموجود فى العالم السياسى الخاص بالشخص الثالث؛ أو الخاص بالعدالة، أو الخاص بالحكم، أو الخاص بالمؤسسات، أو الخاص بالقانون. ويمكن للسياسى الاحتفاظ بأساس أخلاقى. وعلى غير المتوقع،

يعثر ليفينا على نموذجه الدال على هذا فى تعليق ماركس الشهير على الفلاسفة المثاليين؛ وهو أن المهم ليس هو وصف العالم وإنما تغييره:

> **نجد فى نقد ماركس ضميرًا أخلاقيًا يتضح فى التطابق الوجودى للحقيقة مع الوضوح المثالى ويطالب بتحويل النظرية إلى تطبيق عملى ملموس للاهتمام بالآخر(٣٩).**

من هذا المنظور يقترح ليفينا إعادة "الذات" المأسوف عليها كثيرًا ليس باعتبارها ذاتًا أنطولوجية تسعى لإخضاع كل شىء لها، بل بصفتها ذاتًا أخلاقية تُعَرَّف بالنسبة للآخر: "تعيد الأخلاق تعريف الذاتية على أنها هذه المسئولية التابعة مقابل الحرية المستقلة"(٤٠).

قد نقارن هذه العلاقة الأخلاقية بملاحظات سيكسوس بشأن ضرورة حب الآخر أو انشغال كريستيفا Kristeva الحديث بالحب الذى لا ينطوى من هذا المنظور على الارتداد المفاجئ الذى اتُهمت به، بل يتألف كما يرى ليفينا من طريقة لصياغة "المسئولية عن الآخر، والوجود من أجل الآخر"(٤١). وفى كل حالة يمكن إظهار هؤلاء الكُتَّاب على أنهم يحاولون وضع الآخر خارج مجال السيادة بدلاً من أن يكون فى علاقة إنكار أو علاقة ازدواجية الذات. وعلى عكس الأخلاق التقليدية الخاصة بالإيثار أو حب الغير، تظل هذه العلاقة علاقة آخرية. وسوف يكون هناك على الدوام عائد ما للنفس فى أية هبة؛ ما لم تكن ممفصلة فى أى نظام جحود، أو حركة بلا عائد. أو بعبارة أخرى، ما لم تصبح الفلسفة انتشاراً: "**العمل الذى يفهم بطريقة راديكالية هو حركة للذات فى اتجاه الآخر لا ترد أبدًا للذات**"(٤٢). ويقابل ليفينا قصة عوليس (أوديسيوس) بقصة إبراهيم الذى ترك وطنه للأبد، ولم يعد إليه قط.

وتعيدنا صورة الشتات هذه إلى جانب من أهم جوانب صياغة ليفينا لعلاقة الأخلاقى بالسياسى، أو بعبارة أخرى الصلات التى يوجدها بين بنية الأنطولوجيا والمركزية الأوروبية، حيث يقول إن المركزية الأوروبية "أفقدها أهليتها الكثير من الأهوال"(٤١). وهو يربط بوضوح تام شكل المعرفة الأنانية ولكنها موجهة للخارج، أى الفلسفة باعتبارها "علم الذات" egology ، بنرجسية الغرب التى تتسم بالاستيلاء. وكما أشارت جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak ،

فقد كانت أوروبا فى القرون القليلة الماضية مشكَّلة وموحدة باعتبارها "ذاتًا مطلقة sovereign subject ، بالفعل ذات ومطلقة". وتمامًا مثلما كان المستعمَر يشكَّل طبقًا لشروط الصورة الذاتية الخاصة بالمستعمِر، باعتباره "الآخر الذى يتوحد بطريقة ذاتية"، كذلك حدث أن أوروبا

> **وحّدت نفسها باعتبارها ذاتًا مطلقة بتعريفها المستعمرات على أنها "آخرين"، حتى وإن شكّلتها على ما يشبه الصور المبرمجة للذات شديدة التجاوز، لدواعى الإدارة وتوسيع الأسواق[٤٤].**

هذه هى ذات أوروبا المطلقة التى يجرى تفكيكها فى الوقت الراهن، مع بيان إلى أى مدى كان آخر أوروبا صورة ذاتية نرجسية شكلت ذاتها من خلالها بينما لم تسمح له بتحقيق تطابق تام. ويمكن ربط هذا بنقد دريدا لـ "أَوْرَبَة Europeanization أساسية مؤكدة للثقافة العالمية"[٤٥]. وينتقدون دريدا فى بعض الأحيان بسبب عمومية بعض العبارات مثل "تاريخ الغرب"، أو زعم أن عمله ينطوى على نقد لـ"الميتافيزيقا الغربية". ومع أن سؤالاً من أوائل الأسئلة التى وجهت إليه فى إنجلترا كان يتعلق بهذه النسق من "الغرب"، فى أعقاب الحماس الذى صاحب تحويل عمل دريدا إلى منهج التفكيك deconstruction ، فكثيرًا ما كانت تلك المشكلة تغيب عن النظر[٤٦]. ولا ينطوى التفكيك فى منظوره الأكبر وربما الأكثر أهمية على نقد أسس المعرفة بصورة عامة وحسب، بل كذلك أسس المعرفة الغربية. كما تنطوى مساواة المعرفة بـ"ما يسمى الفكر الغربى، أى الفكر المقدر له أن يوسع منطقة نفوذه فى الوقت الذى تنكمش فيه حدود الغرب"، على نفس النوع من الافتراض الذى يستقصيه دريدا. وهذا هو سبب تأكيده الدائم على كونها معرفة الغرب؛ بنفس الطريقة التى يؤكد بها فوكو على أنه يناقش على وجه التحديد "المعرفة المطلقة épistémè الغربية"[٤٧]. وهكذا يكون التأكيد على أن عمل دريدا يستجلب شكلاً من أشكال النسبية فى صميم الموضوع على وجه التحديد، وإن كانت آثاره مختلفة عن الآثار المفترضة افتراضًا عموميًا فى هذه الشكوى.

وبما أنه يمكننا القول بأن التفكيك ينطوى على نقض مركزية الفكر الغربى وكولونياليته – من حيث كونه "عاجزًا عن احترام وجود الآخر ودلالته"، وإلى حد أن تراثه الفلسفى "يتحالف مع ما تتسم به الذات من قهر وشمولية"[٤٨] – فقد كانت تلك أهمية

فكر ليفينا بالنسبة لدريدا. وكما يقول فى "الكتابة والاختلاف" Writing and Difference فإنه فى ذات اللحظة التى تكون فيها الأنساق المفاهيمية الجوهرية الخاصة بأوروبا فى سبيلها للسيطرة على البشرية كافة، يقودنا ليفينا بدلاً من ذلك إلى "عملية تفكيك ونزع ملكية لا يتصورها عقل". ويرى ليفينا أن الفكر

> **يسعى إلى تحرير نفسه من الهيمنة اليونانية الخاصة بالذات والأوحد One... وكأنه [يحرر نفسه] من قهر الذات؛ وهو قهر لا يساويه بالتأكيد قهر غيره فى العالم - سواء أكان قهراً أنطولوجيًا أم ترنسندنتاليًا - وحسب، بل هو كذلك أصل كل قهر فى العالم أو ذريعة له(٤٩).**

هذا هو السياق الذى نضع فيه مداخلة دريدا فى "علم الكتابة" Grammatology . ويعلم الجميع أن ذلك الكتاب نقد لـ"المركزية اللغوية". وما لا نتذكره كثيراً هو أن مصطلحات النقد التى يبدأ بها الكتاب تستنكر فكرة تركيز الانتباه على "المركزية العرقية" ethnocentrism الخاصة بالمركزية اللغوية التى يشير دريدا إلى أنها "ليست سوى المركزية العرقية الأقدم والأقوى أثناء فرض نفسها على العالم"(٥٠). وهذا هو الهم الذى يبرر اختيار دريدا واستقصائه الشديد للأمثلة المتميزة الخاصة بسوسيرSaussure - حيث يركز على "المركزية العرقية العميقة" الخاصة باستبعاده للكتابة - وروسو وليفى ستروس(٥١). وفى حالة ليفى ستروس يتركز اهتمام دريدا بصورة خاصة على كيفية عرضه لمعرفته بالحضارة اللاأوروبية طبقًا لمنطق مزدوج ولكنه لامتناقض يتحاشى فكر الهوية. ويبين التفكيك المشهور الذى نُفذ فى "البنية والعلامة واللعب Structure, Sign, and Play كيف أن تكوين المعرفة الأنثروبولوجية تحكمه إشكالية مازال لا يدرى بها، مع أنه كثيراً ما يعلن عنه نفسه باعتباره علميًا وموضوعيًا. إنه نسق المركز الفلسفى الذى شرع دريدا فى مفصلته بعد ذلك مع مشكلة المركزية الأوروبية(٥٢). وبذلك يعمل تحليل جدلية المركز مع الهامش بطريقة جغرافية وكذلك مفاهيمية مبرزًا علاقات القوة التى تربط بين ثقافة المركز وثقافة المستعمرات عند هوامشها الجغرافية. إلا أن هذا لا يعنى القول بأن التفكيك لا يستفيد بحال من الأحوال من معرفة أخرى، بل إنه ينطوى بالأحرى على نقد المعرفة الغربية التى تعمل

من خلال استغلال وسائل الكتابة الغربية المتناقضة ظاهرياً، وكأنه كان على الماركسية أن تقدم نقداً للأيديولوجيا دون ميزة علمها (وهو ما لا يعد إمكانية يمكن رفضها باستخفاف فى ظل الوضع الغامض الحالى للعلوم الماركسية). ولذلك فإنه إذا كان على المرء أن يجيب عن السؤال العام الخاص بالتفكيك وهو تفكيك ماذا، فسيكون الرد هو تفكيك مفهوم نسق "الغرب" وسلطته وتفوقه المفترض.

وإذا كان التفكيك يشكل جزءاً من محاولة أوسع لنقض كولونيالية أشكال الفكر الأوروبى، فمن هذا المنظور يمكن فهم عمل دريدا على أنه ما بعد حداثى بشكل مميز. فأحسن تعريف لما بعد الحداثة هو إدراك الثقافة الأوروبية أنها لم تعد مركز العالم المهيمن غير المشكوك فيه. ومن المهم أن نعرف أحد أقدم استخدامات مصطلح "ما بعد حداثى" الذى يعود إلى زمن الحرب العالمية الثانية هو استخدام أرنولد توينبى **Arnold Toynbee** فى كتابه "دراسة للتاريخ" **A Study of History** . فقد استخدمه لوصف العصر الجديد للتاريخ الأوروبى الذى يرى توينبى أنه بدأ فى سبعينيات القرن التاسع عشر مع ما لازمه من عولمة للثقافة الغربية وإعادة تمكين الدول اللاغربية(٥٣). وإذا كانت تلك الفترة الجديدة قد أتت معها بمرحلة التشاؤم الشبنجلرية (نسبة إلى الفيلسوف الألمانى أوزفالد شبنجلر **Oswald Spengler**) بعد سنوات طويلة من التفاؤل الفكتورى (نسبة إلى عصر الملكة فكتوريا **Victoria**)، فلم يفترض توينبى نفسه أن الغرب آخذ فى التدهور فى حد ذاته، بل إن المفارقة هى أن عولمة الحضارة الغربية يصاحبها الوعى بالذات الخاص بتنسيبها **relativization** الثقافى، وهو العملية التى كان الغرض من تاريخ توينبى الذى هو على نفس القدر من الإجمال والتنسيب هو المساهمة فيها. وهو يذكر عند مراجعته لتكوين مشروعه ككل أن تاريخه كُتِب

> **ضد اتفاق غربى حديث متأخر سائد حول ربط تاريخ المجتمع الغربى محدث النعمة والإقليمى بـ"التاريخ" بمعناه الأكبر، sans phrase . ويرى المؤلف أن هذا الاتفاق نتيجة غير معقولة لوهم أنانى مشوه استسلم له أبناء الحضارة الغربية، مثلهم مثل أبناء سائر الحضارات المعروفة والمجتمعات البدائية المعروفة(٥٤).**

ولذلك تصبح ما بعد الحداثة وعيًا ذاتيًا أكيدًا بشأن النسبية التاريخية للثقافة؛ وهو ما يبدأ فى تفسير سبب كونها تنطوى كذلك على ضياع الإحساس بإطلاق أية رواية غربية للتاريخ، كما يشكو منتقدوها. وفى الوقت الراهن فإننا إذا طرحنا السؤال الصعب الخاص بالعلاقة بين ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة postmodernism ، فإن أحد الفروق التى يمكن أن نجدها بينهما قد يكون هو أنه بينما يبدو أن ما بعد الحداثة تشمل إشكالية موضع الثقافة الغربية بالنسبة للثقافات اللاغربية، يبدو أن ما بعد البنيوية باعتبارها نسقًا لا توحى بهذه الرؤية. إلا أن هذه ليست هى الحالة، ذلك أنها تنطوى بالأحرى - إن كانت تنطوى على شىء - على نقد أكثر فاعلية لمقدمات المركزية الأوروبية المنطقية الخاصة بالمعرفة. وقد يكون الفرق هو أنها لا تقدم نقدًا بوضع نفسها خارج "الغرب"، بل تستخدم آخريتها وازدواجيتها لكى تحدث تفكيكها. وقد نلاحظ فى هذا السياق أن محاولات ما بعد البنيوية فيما يتعلق بأعقاب أحداث مايو ١٩٦٨ تبدو قصيرة النظر بصورة أكيدة، حيث تفتقر إلى نفس الرؤية التاريخية التى تدعيها. إذن فعلى العكس من بعض تعريفات ما بعد الحداثة الأكثر خداعًا، يمكن القول بأنها لا تحدد الآثار الثقافية لمرحلة جديدة من الرأسمالية "المتأخرة" وحسب، بل كذلك الإحساس بضياع التاريخ والثقافة الأوروبيين باعتبارهما التاريخ والثقافة، وضياع موضعهما غير المشكوك فيه فى مركز العالم(٥٥). ويمكن أنه نقول إنه إذا كانت مركزية "الإنسان"، كما يقول فوكو، قد ذابت فى نهاية القرن الثامن عشر، حيث ترك "النظام الكلاسيكى" Classical Order مكانه لـ"التاريخ"، ذلك أننا نشهد فى الوقت الراهن وفى نهاية القرن العشرين ذوبان "الغرب"، حيث يتخلى "التاريخ" عن مكانه لـ"ما بعد الحداثة".

الهوامش

1 Helene Cixous and Catherine Clement, *The Newly Born Woman*, trans. Betsy Wing (Manchester: Manchester University Press, 1986), 70. Further references will be cited in the text. For Derrida's childhood memories of violence, fear and racism in colonial Algeria see 'Derrida l'insoumis', *Le Nouvel Observateur* 9th September 1983 (translated in *Derrida and Difference*, eds David Wood and R. Bernasconi [Warwick: Parousia Press, 1985], 107-27); Lyotard's writings on Algeria have recently been collected as La *Guerre des algeriens Ecrits 1956-1963*, ed. Mohammed Randani (Paris: Galilee, 1989).

2 For example, Rachel Bowlby, 'The Feminine Female', *Social Text 7* (1983), 67. The question that follows is to what extent the concerns expressed here significantly affect Cixous' work.

3 The general argument, for example, of Gillian Rose's *Dialectic of Nihilism. Post-- Structuralism and Law* (Oxford: Blackwell, 1984).

4 In *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (London: The Colonial Press, 1899), Hegel concludes his brief discussion of Africa with the comment, 'at this point we leave Africa, not to mention it again. For it is no historical part of the World; it has no movement or development to exhibit' (99). Marx, in 'The Future Results of the British Rule in India' (1853), comments:

> Indian society has no history at all, at least no known history. What we call its history is but the history of its successive intruders who founded their empires on the passive basis of that unresisting and unchanging society.... England has to fulfil a double mission in India: one destructive, the other regenerating the annihilation of old Asiatic society, and the laying of the material foundations of Western society in Asia.

(*Surveys from Exile*, ed. David Frnmbach [Harmondsworth: Penguin, 1973], 320); compare also Said's comments on 'World history', section II, below. For an Althusserian alternative to the orthodox Marxist view see Brian Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: George Allen and Unwin, 1978); Eric Wolf's *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press, 1982)

attempts an anthropological account of the relation of European history to that of the rest of the world.

5 cf. Jacques Derrida, 'Le Facteur de la verite", in *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987), 480-2n.

6 For a recent account of Hegelian Marxism in France, see Michael S. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France* (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

7 Alex Callinicos, *Making History* (Oxford: Blackwell, 1987), 177.

8 The same difficulties could be demonstrated for Habermas' attempt to shift the basis of the subject from consciousness to intersubjectivity which necessarily means that he is even more dependent on presupposing a category of normativity that has to repress difference. Such a move forms part of a strategy designed to enable a reaffirmation of a progressive schema of world history. See Jurgen Habermas. *Theory of Communicative Action. Vol.1: Reason and the Rationalisation of Society*, trans. Thomas McCarthy (London: Heinemann, 1985), *Vol.* 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1987). For a critique of the notion of normativity as a form of imperialism, see Jean-Francois Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute*, trans. Georges Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988), 142-5, and, with respect to Habermas in particular, see my 'Not Revolutionary - But Communicating', *Oxford Literary Review* 11(1989), 224-5.

9 Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985), 149-52. Jean-Francois Lyotard makes a similar point in relation to narratives of emancipation in *The Differend. Phrases in Dispute*, trans. George Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988), 161.

10 Roland Barthes, *Mythologies*, trans. Annette Lavers (London: Jonathan Cape, 1972), 148.

11 Particularly apparent in the opening description of *The Communist Manifesto* (Moscow: Progress Publishers, 1952), 4-2.

12 Translated as Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

13 Jacques Derrida, 'White Mythology' (1971), in *Margins - of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1982), 213.

14 Michel Foucault, 'Georges Canguilhem: Philosopher of Error', *Ideology and Consciousness* 7 (1980), 53A. Foucault discusses his own relation to the Frankfurt School in 'Critical Theory/Intellectual History', in *Michel Foucault: Philosophy, Politics, Culture. Interviews and Other Writings*, ed. Lawrence D. Kritzman

(New York: Routledge, 1988), 17A6; see also David Couzens Hoy, 'Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School', in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), 123~7.

15 Thus Peter Dews, for example, in *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), consistently sets the Frankfurt School against poststructuralism in a simple relation of truth to illusion. For a more productive comparison, see Rainer Nagele, 'The Scene of the Other: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Poststructualism', in Jonathan Arac, ed., *Postmodernism and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 91-111.

16 Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* trans. John Cumming (New York: Continuum, 1982).

17 *Dialectic of Enlightenment,* 6. Lyotard discusses Adorno's analysis of Auschwitz in *The Differend,* 8~106.

18 Foucault, 'Georges Canguilhem', 53. Further references will be cited in the text. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations,* trans. D. Cairns (The Hague: Nijhoff, 1960), and *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy,* trans. D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970). Husserl was, of course, also important in different ways for both Sartre and Adorno.

19 For further discussion of this project in Foucault, see Chapter 5, below. With regard to Lyotard, Geoffrey Bennington notes that 'perhaps the most coherent view of Lyotard's work as a whole is that it strives to respect the event in its singularity, and has experimented with various ways of achieving that respect. Such a stress on a singularity which is not an individual is itself not individual to Lyotard, of course, and he has even suggested that it might be taken as a guiding thread of what in the English-speaking countries is known as "poststructuralism"' (Geoffrey Bennington, *Lyotard. Writing the Event* [Manchester: Manchester University Press, 19881, 9).

20 Edward Said, 'Orientalism Reconsidered', in *Europe and Its Others,* ed. Francis Barker *et al.*, 2 vols (Colchester: University of Essex, 1985) I, 22. Further references will be given in the text.

21 For an account of 'Third Worldism' see Nigel Harris, *The End of the Third World: Newly industrializing Countries and the Decline of an Ideology* (Harmondsworth: Penguin Books, 1987), 11-29; see also Peter Worsley, *The Third World,* 2nd ed. (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967).

22 In *Nationalism, Colonialism and Literature: Modernism and Imperialism* (Derry: Field Day Pamphlets 14, 1988), Fredric Jameson, on the other hand, recalls Levi--Strauss' contention in *Tristes tropiques* that Islam amounts to 'the last and most

advanced of the great *Western* monotheisms' (17). On Islam as an anti-colonial revolutionary force see Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (Harmondsworth: Penguin, 1967), 171; on Islamic fundamentalism, see Bruno Etienne, *L7slamisme radical* (Paris: Hachette, 1987).

23 Emmanuel Levinas, *Theorie de l'intuition dans* la *phonomnologie de Husserl* (Paris: Alcan, 1930), and 'Jacques Derrida: tout autrement', in *Les Dieux dans la cuisine: vingt ans de la philosophie en France*, ed. Jacques Brochier (Paris: Aubier, 1975), reprinted in *Noms propres* (Montpellier: Fata Morgana, 1975).

24 Emmanuel Levinas, 'The Trace of the Other', in *Deconstruction in Context*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: Chicago University Press, 1986), 34~7.

25 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, [19691), 21ff. Further references will be cited in the text.

26 Compare Michel Foucault's analysis of power in terms of war in *The History of Sexuality. Volume One: An Introduction*, trans. Robert Hurley (London: Allen Lane, 1979), 93, and in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Cohn Gordon, trans. Cohn Gordon *et al.* (New York: Pantheon Books, 1980), 123.

27 Emmanuel Levinas, 'Beyond Intentionality', in *Philosophy in France Today*, ed. Alan Montefiore (Cambridge: Cambridge. University Press, 1983), 103. Martin Jay suggests that the critique of a Lukacsian holism also derived from the postwar identification of totality with totalitarianism. However, as Jay points out, among French Marxists, even before Sartre, there was already a stress on open rather than closed totalities, for example in the work of Lefebvre (*Jay, Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* [Berkeley: University of California Press, 1984), 29~7). For further discussion of the totality/totalitarian equation, in the context of a presentation by Fredric Jameson, see *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds Cary Nelson and Lawrence Grossberg (London: Macmillan, 1988), 358-9.

28 Levinas' ideas about justice can be compared to those of Lyotard for whom justice is also a question of respecting alterity and conflictual diversity rather than their resolution through universal laws. See in particular *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minnesota: Minnesota University Press, 1984), and Jean-Francois Lyotard and Jean-Loup The baud, Just *Gaming [Au juste]*, trans. Wlad Godzich (Minneapolis: Minnesota University Press, 1985).

29 Levinas' account of the role of theory as vision, and its claim in Plato to a disinterested contemplation of being is discussed in detail by Derrida in 'Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas', in *Writing and*

Difference, trans. Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 84-92.

30 Compare Lyotard again, who contests the status of theory in *Economie libidinale* (Paris: Minuit, 1974) and denounces it as terror in *Rudiments païens. genre dissertatif* (Paris: Union generale d'editions, 1977).

31 See Paul de Man, 'Kant's Materialism', in *Aesthetic Ideology*, ed. Andrzej Warminski (Minneapolis: University of Minnesota Press, forthcoming), and Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*. In *The Differend*, however, Lyotard returns to the Kantian problematic of the aesthetic and the sublime (161-71).

32 An example of an attempt to write such a history would be Foucault's account of the history of madness; though as Foucault found to his cost, any history as representation, even the history of the Other, must always run the risk of becoming the history of the same. See his Preface to *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences* (London: Tavistock, 1970), xxiv, discussed in Chapter 5.

33 Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 61; Levinas' sustained discussion of time comes in *Le Temps et l'Autre* (Montpellier: Fata Morgana, 1979). In *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), Derrida specifically relates his concept of 'trace to what is at the centre of the latest work of Emmanuel Levinas and his critique of ontology: relationship to the illeity as to the alterity of a past that never was and can never be lived in the originary or modified form of presence' (70).

34 In addition to 'Violence and Metaphysics', Derrida has also written on Levinas in 'En ce moment meme dans cet ouvrage me voici', in *Textes pour Emmanuel Levinas*, ed. Francois Laruelle (Paris: Galilee, 1980), reprinted in Jacques Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre* (Paris: Galilee, 1987), 159-202. See also 'Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy', *Oxford Literary Review* 6:2 (1984), 3-37.

35 For the difficulties inherent in the idea of an authentic speech of the other, see my discussion of Bakhtin in *The Culture of Institutions* (forthcoming).

36 Christopher Norris, *Derrida* (London: Fontana, 1987), 230. Norris' essay usefully counters the widespread assumption that the concern with ethics is a recent development; for example, in *Logics of Disintegration*, Peter Dews suggests that in the 'late 1970s onwards' it became possible to pose philosophical questions about ethics which would, he claims, have been 'unthinkable during the heady years of "anti-humanist" and "post-philosophical" experimentation' (xii). This becomes somewhat less plausible to the extent that the 'post-philosophical' itself involves the posing of ethical questions to philosophy. On Derrida and ethics, see also Robert Bernasconi, 'Deconstruction and the Possibility of Ethics', in *Deconstruction and*

Philosophy: The Texts of Jacques Derrida, ed. John Sallis (Chicago: Chicago University Press, 1987), 122-39. Lacan's important Seminar on ethics, given in 1959~0, is available as *Le Seminare VIII: L'Ethique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1986).

37 Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 123.

38 Kearney, *Dialogues, 58.* Levinas here endorses the more Derridean position, in which he sees ontology and metaphysics as necessarily interdependent, first proposed in his *Otherwise than Being, or Beyond Essence,* trans. Alphonso Lingis (The Hague: Nijhoff, 1981).

39 Kearney, *Dialogues,* 69.

40 Kearney, *Dialogues,* 63.

41 Levinas, *Ethics and Infinity,* 52. On love see also *Totality and Infinity,* 254-5; Helene Cixous, 'An Exchange with Helene Cixous', in Verena Andermatt Conley, *Helene Cixous: Writing the Feminine* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984), 143; Julia Kristeva, *Histoires d'amour* (Paris: Denoël, 1983). For Kristeva's discussions of ethics, see 'The Ethics of Linguistics', in *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art,* trans. Thomas Gora, Alice Jardine and Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1980), 23-35, and 'Stabat Mater', in *The Kristeva Reader,* ed. Toril Moi (Oxford: Blackwell, 1986), 16~86.

42 Levinas, 'The Trace of the Other', 348. On the gift, and the related notion of the debt, see Derrida, 'Des Tours de Babel', in *Difference in Translation,* ed. Joseph F. Graham (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 16-205, and *Glas,* trans. John P. Leavey and Richard Rand (Lincoln: Nebraska University Press, 1986), 242a-5a.

43 Levinas, *Ethics and Infinity,* 117.

44 Gayatri Chakravorty Spivak, 'The Rani of Sirmur', in *Europe and its Others,* 1, 128.

45 Jacques Derrida and Christie V. McDonald, 'Choreographies', *Diacritics* 12:2 (1982), 69.

46 *Oxford Literary Review* seminar held with Derrida, Oxford 1979.

47 Derrida, *Writing and Difference,* 4; Michel Foucault, *The Order of Things,* xxii-iv and *passim.* In *Of Grammatology* Derrida sets up the category of the West in an explicit binary opposition with the East: '[writing] is to speech what China is to Europe' (25). The force of his argument, however, is to question the distinctness of these categories.

48 Derrida, *Writing and Difference,* 91.

49 Derrida, *Writing and Difference,* 83.

50 Derrida, Of *Grammatology*, 3.
51 Derrida, Of *Grammatology*, 120.
52 Derrida, 'Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences' in *Writing and Difference*, 278-93.
53 Arnold Toynbee, *A Study of History*, 12 vols. (London: Oxford University Press, 1934~1). Toynbee's early use of the term 'postmodern' is cited by Charles Jencks in *What is Post-Modernism?* (London: Academy Editions, 1986), 3. Today we can find this perspective in Eric Hobsbawm's work, particularly *The Age of Capital 1848-1875* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1985) and *The Age of Empire 1875-1914* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987).
54 Toynbee, *A Study of History*, IX, 410. For an early critique of Toynbee's positivism, see R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946), 159-65.
55 cf. Paul Viriho *et al.*, *Le Pourissement des sodetis* (Paris: Union generale d'editions, 1975). The loss of European cultural dominance gives a more significant context to Dick Hebdige's argument in *Subculture. The Meaning of Style* (London: Methuen, 1979), that all post-war subcultural phenomena in Britain have been responses to, or identifications with, British Afro-Carribean culture. For a different view, see Simon During, 'Postmodernism or Post-Colonialism Today. *Textual Practice* 1:1 (1987'. 32~7. Since writing this honk I
have come across Wlad Godzich's Foreword ('The Further Possibility of Knowledge') to the English translation of a collection of Michel de Certeau's essays, *Heterologies: Discourse on the Other*, trans. Brian Massumi (Minneapolis:
Minnesota University Press, 1986). Godzich's Foreword puts de Certeau's work into a context comparable to that sketched out in this introductory chapter, and is recommended to anyone interested in its general argument.



الفصل الثانى

الماركسية ومسألة التاريخ

لم ينتج النقد الأدبى الماركسى نظرية جديدة خلال ما يزيد على عشرين سنة. فمنذ كتاب ماكيرى Macherey الصادر فى عام ١٩٦٦ "نظرية الإنتاج الأدبى" A Theory of Literary Production لم يكن هناك أى إبداع نظرى جوهرى. وليس هذا التاريخ وهذه الفجوة أمراً طارئًا بحال من الأحوال.

فطوال جزء كبير من هذا القرن احتكر النقد الماركسى مجال النظرية الأدبية، لسبب بسيط وهو أن الماركسيين كانوا يؤمنون دائمًا بقيمته وضرورته الإستراتيجية[٢]. غير أنه منذ ظهور البنيوية structuralism فى الستينيات يزداد اتخاذ النقد الماركسى موقفًا دفاعيًا. ومازال علماء الإنسانيات الماركسيين فى كثير من الأحيان يعتبرون البنيوية مجرد هجوم على الماركسية؛ وقد تكون هذه النظرية أكثر إقناعًا ما لم يكن الكثيرون من البنيويين ماركسيين. وفى المقابل فإنه من المؤكد أن الواقع هو وجود عدد قليل من ما أتباع ما بعد البنيوية الماركسيين، مع استثناءات ملحوظة. وإذا كانت الحجج الفكرية الخاصة بما بعد البنيوية قد أخذت تبدو قاطعة ولا سبيل إلى دحضها بحلول أواخر السبعينيات، فقد تبلورت المقاومة فى نهاية الأمر حول مسألة التاريخ. ويبدو أن ما بعد البنيوية نسيته تمامًا فى غمار اهتمامها بالنصية.

وأقدم نقد كهذا فى مجال التاريخ هو نقد فرانك لينتريكيا Frank Lentricchia الذى أقام كل ما كتبه عن النقد الحديث على مقدمة منطقية هى "الإنكار المتكرر وشديد التعقيد للتاريخ من جانب مجموعة من المنظرين المعاصرين"[٣]. وسرعان ما أيده تيرى إيجلتون Terry Eagleton الذى زعم فى البداية أن ما بعد البنيوية تمثل "انسحاباً

لذَّاتيًا من التاريخى" (نزعة جمالية)، وبعد عام بلغ الأمر حد "تصفية التاريخ" الأكثر تهديداً والأشبه بالهولوكوست[٤]. وتخطيًا لحدود الأدبى، رفض بيرى أندرسون Perry Anderson كذلك ما بعد البنيوية ككل على أساس أنها تمثل "جعل التاريخ عشوائيًا"[٥]. وقد نتوقف قليلاً لنسأل: ولكن ما الذى تشير إليه هذه الملاحظة؟ هل يستخدم أندرسون كلمة "عشوائى" بمعناها الرياضى باعتبارها واحداً ضمن سلسلة، أم بمعناها الإحصائى الذى يكون لكل شىء فيه فرصة منفردة؟ لا يبدو ذلك. بل الأرجح هو أنه يستخدمها الاستخدام الأكثر شيوعًا لـ"ليس مرسلاً أو موجهًا إلى اتجاه بعينه؛ لا هدف أو غرض محدد له" (قاموس أوكسفورد) وهو ما يشير إلى أن أية رؤية كهذه للتاريخ لابد أن تكون بلا نهاية، وبالتالى بلا غاية. بعبارة أخرى، فإن ما نتناوله هنا هو دفاع عن إيمان بعقلانية العملية التاريخية. ولابد أن يعمل تاريخ أندرسون طبقًا لمبدأ عقلانى، هو الجدل، وأن يكون متجهًا نحو غاية سوف تكشف عن دلالتها وتجعلها قانونًا. ومن المفترض أن التاريخ بدون هذا الغرض لا معنى له.

وتكَرر لغة هذه المقولة على وجه الدقة نفس لغة الجدل النقدى حول الدلالة الأحادية، وهو أنه لابد أن يكون البديل الوحيد لفكرة أن للتاريخ دلالة واحدة هو ألا يكون له دلالة بالمرة. إلا أنه ليس هناك بطبيعة الحال من يرى أن التاريخ ليس له دلالة، ذلك أن السبب الواضح هو أن أى تفسير كهذا للتاريخ لابد أن يؤكد الدلالة بطبيعة الحال. وما عليه خلاف هو إذا ما كان للتاريخ دلالة باعتباره "التاريخ". قد يكون أحد البدائل هو أنه ربما يتكون التاريخ من دلالات متعددة خاصة بتواريخ محددة بعينها؛ دون أن تكون بدورها بالضرورة جزءًا من دلالة أكبر لفكرة أو قوة أساسية. ولذلك فإن اتهام أندرسون، الذى يجمع بين مفهوم المتباين وفكرة العشوائى، موجَّه فى واقع الأمر ضد احتمال أن تكون للتواريخ المختلفة دلالات مختلفة. ولكن ما سبب إنكار أن من الممكن أن تكون للتاريخ دلالات متعددة؟ الواقع أن التاريخ بالفعل له دلالات متعددة؛ ذلك أنه حتى الماركسى الذى يؤمن بإمكانية "العلم" يرى أن هناك تعددية دلالات للصواب والخطأ. ولذلك فنحن لا نتحدث كثيراً عن دلالة واحدة باعتبارها صحيحة مقابل كل الدلالات الأخرى التى هى خطأ. وبنفس الطريقة فإنه حتى "التاريخ" باعتباره نسقًا ما بعد تاريخى يحقق دلالته الوحيدة عن طريق إدراج مجموعة من المفاهيم الأخلاقية

السياسية مثل "التقدم" و"الحرية الإنسانية" و"الضرورة" وما شابهها التى تشكل حينئذ قاعدة لتنظيم التفسير التاريخى وإجازته. ويبتعد هذا بالنقاش عن أى تعارض بسيط. وبذلك يصبح السؤال الخاص بالتاريخ هو السؤال الأكثر لفتًا للانتباه عن العلاقة بين المعانى المختلفة، والطرق التى يمكن بها، أو لا يمكن، مفصلة هذا الاختلاف وتوحيده تحت نفس أفق الكلية لإيجاد دلالة واحدة. إذن فإنه إلى أن تحين الساعة الوحيدة التى يجرى فيها إيجاد الدليل الفلسفى على صدق التاريخ، من المحتم أن يستمر التاريخ باعتباره صورة للماضى وتأويلاً له؛ وليس الصواب والخطأ الماركسيين أو التفسير المحدود الخاص بالمؤرخين الآخرين كافة. وسوف يكون التاريخ بالضرورة كذلك، باعتباره شكلاً من أشكال الفهم، خاضعًا لمجموعة كاملة من المسائل التى تحيط بالتأويل والتصوير والسرد بأية صورة. وهذا هو السبب فى تحويل النظريات اهتمامها فى السنوات الأخيرة من جديد إلى مسألة تاريخانية الفهم التاريخى، أى إلى وضعه باعتباره تأويلاً أو تصويرًا أو سردًا، وبصورة أكثر تشددًا إلى مشكلة الزمانية فى حد ذاتها[٦].

وفى المقابل يستعين لينتريكيا وإيجلتون بالتاريخ بدلاً من "السياسى"، وهو الخارجى العينى **concrete** الذى يظل خارج "النظرية" غير متأثر بها وقادرًا على أن يحيط بها، بل ويبتلعها؛ وكأن التاريخ فى وضع يسمح له بالقضاء على النظرية. والتاريخ هنا واضح فى حد ذاته وليس بحاجة إلى إفاضة. فنحن جميعًا نعلم ما هو (على ما يبدو). ولكن المشكلة المتعلقة بفكرة أنه من الممكن رفض البنيوية وما بعد البنيوية، بتهمة أنهما تهملان التاريخ، هى أن هذه المقولة ذاتها تهمل التاريخ. ذلك أن التاريخ، كما أشار ألتوسير، كان على الدوام مفهومًا إشكاليًا. وسوف تبيِّن أية دراسة لتاريخ "التاريخ" أنه لم يكن لديه فى يوم الأيام اليقين المباشر المشار إليه فى كل الاستعانة شديدة التكرار بـ"التاريخ العينى" **concrete history** . ولأنه ليس عينيًا بالمرة، فهو دائمًا المشكلة النظرية[٨].

ومع ذلك فإن القول بأن البنيوية وما بعد البنيوية أنكرتا التاريخ قول مقنع يلقى قبولاً واسعًا. وهذه المقولة، بإشارتها إلى أن المشكلة مجرد مسألة غياب التاريخ أو وجوده، وكأن التاريخ كيانًا يمكن وحسب إضافته أو استبعاده، أو ولوجه أو الخروج منه،

تمر مرور الكرام على حقيقة أن السؤال الواقعى كان يركز دائمًا على القضية الأكثر صعوبة بكثير الخاصة بأى نوع من التاريخ، وبأية صفة يمكن أن يكون متوافقًا مع الفكر التاريخى. والواقع أن لوم ما بعد البنيوية على إهمال التاريخ يتضمن فى واقع الأمر الشكوى من أنها شككت فى التاريخ. ويتضح ذلك أكثر إن نحن بحثناه من منظور ما بعد الحداثة الأكثر عمومية التى تميزت إلى حد كبير بأنها تنطوى على عودة إلى التاريخ، وإن كان باعتباره نسق تصوير. والواقع أن الحداثة modernism ، كما يوحى اسمها (كلمة modern مشتقة من الكلمة اللاتينية modo وتعنى فى التو، أو من hodie ومعناها اليوم)، هى بالأحرى التى حاولت الاستيقاظ من كابوس التاريخ واضعة نفسها بوعى مقابل الماضى ورافضة أشكال الفهم التاريخى. وما يقال ضد ما بعد البنيوية يكرِّر فى الواقع وحسب لوم لوكاش Lukács الذى عرضه فى مقالته التى نشرها عام ١٩٥٧ بعنوان "أيديولوجيا الحداثة" The Ideology of Modernism على أن الحداثة تنطوى على "إنكار التاريخ"(٩). وإذا كانت اعتراضات لوكاش على الحداثة قد وضعت أساسًا لكل الاعتراضات المعاصرة على ما بعد البنيوية، فإن تأثيره المستمر يمكن أن يساعد على فهم سبب تميز التاريخ على وجد التحديد هنا.

٢ - فى التاريخ

ومع ذلك، لماذا "التاريخ" بأى حال من الأحوال؟ لماذا لا يكون - من وجهة نظر الماركسية نفسها - الصراع الطبقى، أو الاقتصاد، أو الدولة، أو العلاقات الاجتماعية؟ يعد التركيز على التاريخ باعتباره الأعظم بمثابة إشارة صريحة إلى مصدر تلك المقولات، وهو ليس الماركسية بصورة عامة باعتبارها ممارسة سياسية، وإنما الماركسية الهيجلية الخاصة بالتراث الفلسفى الذى بدأه كتاب لوكاش "تاريخ الوعى الطبقى" History of Class Consciousness الصادر فى عام ١٩٢٣ . وقد برر لوكاش، بانتقاده الماركسية التقليدية التى اعتبرت الجدل بمثابة قانون خارجى أقرته العلوم الطبيعية، تفوق التاريخ على الاقتصاد باعتباره أهم عنصر فى منهج الماركسية. وقد أوجد تأكيده على الماركسية، باعتبارها منهجًا تاريخيًا افترض فكرة الكلية واشترطها، مسارًا حدد تاريخ الماركسية الغربية حتى يومنا هذا(١٠). ويمكن رؤية هذا

التاريخ من ناحية من النواحى باعتباره صراعًا متساوقًا للحفاظ على تراث لوكاش حيث يقوم اعتماد متبادل بين التاريخ والجدل والكلية إلى حد أن كلاً منها ضرورى لعمل الآخر فى إنتاج علم ماركسى. وتختلف ما بعد البنيوية، التى تشارك بطريقتها الخاصة فى تاريخ الماركسية الغربية، فقط من حيث وضعها آثار الصعوبات النظرية المتضمنة فى الصدارة بدلاً من كبتها سعيًا وراء نموذج مثالى لا يتحقق.

ويرى لوكاش أنه يمكن رؤية التراث كذلك على أنه يورث لعنة ما. وقد جعل الإصرار على كون التاريخ كلية - وهو ضرورى إذا كانت المادية التاريخية ستبرر نفسها باعتبارها صادقة - الماركسية ذات نسق هش كان يوشك أن يتفتت منذ البداية. وتعريف الفكر الفرنسى الحديث وحده بأنه "منطق التفكيك" logic of disintegration ، كما فعل بيتر ديوز Peter Dews مؤخرًا، يغطى على حقيقة أن هذا المنطق أساسى بالنسبة للماركسية نفسها؛ فهو الآخر المظلم الذى لا يمكن استيعابه بالنسبة لـ"تفوق نسق الكلية" الخاص بها"[١١]. إلا أنه إذا كان لوكاش قد وضع هذا العبء النظرى على كاهل الماركسية الغربية، فالمفارقة أنه كتب بالفعل سرد تاريخها اللاحق فى كتابه السابق ما قبل الماركسى "نظرية الرواية" Theory of the Novel فى عام ١٩٢٠ . ومن المستحيل أن نرى فى ذلك العمل بوضوح العلاقة بين إصراره على الكلية والجمالى الرومانسى الخاص بالكلية باعتباره ضرورة داخلية تقولب الأعمال الفنية كافة. والأهم هو أن الكلية تُعرَّف من ناحية غياب الإنسان الحديث الموجود فى علاقة اغتراب عن العالم. وتتكون الرواية حسبما يقوله لوكاش من السعى لتحقيق الوحدة، وهى حالة وجود مفقودة تصوَّر له، كما لكثير من الرومانسيين الألمان، من خلال صورة مثالية لليونان الكلاسيكية يقطعها من حين لآخر اقتحام متصل من الانقطاع المغاير. ويقول لوكاش إن الرواية يمكنها تخطى تهديد التشظى من خلال تأكيد الزمانية المستمرة هذا، إلا أنه يصيغ فى الوقت ذاته العملية فى بنية سقوط: "فما إن تتفكك هذه الوحدة حتى لا يمكن أن تكون هناك كلية وجود عفوية"[١٢]. وهذا الكلام الذى من الواضح أنه من الممكن مقارنة أصوله فى الرومانسية الألمانية بأصول ماركس، يشير إلى الصعوبة التالية بالنسبة للماركسية نفسها، وهى أنه لا يمكن تعويض فقدان كلية الوجود "العفوية" أبدًا. ولذلك فإن الاعتراضات على ما بعد البنيوية تمثل على أحد المستويات أحدث صورة من صور الحنين الرومانسى إلى كلية الوجود المتماسكة هذه.

ويساوى تاريخ الماركسية الغربية تاريخ محاولات توفير وسيلة لتجاوز ظرف الاغتراب وتحقيق تلك الكلية المفقودة، ليس من خلال المفارقة أو الزمانية المتجانسة المشيأة reified ، كما فى رواية لوكاش، بل طبقًا لصياغته الخاصة للماركسية، من خلال التاريخ والوعى الطبقى. إلا أن المشكلة هى أن الكلية المكونة ليست أكيدة أبدًا، ويظل وضعها متناقضًا تناقضًا ظاهريًا على الدوام. ويشير ظهور كتاب "التاريخ والوعى الطبقة" فى ذروة الحركة الحداثية إلى أن الدرجة التى كان لوكاش يجعل بها التاريخ كليًا فى نفس اللحظة التى كانت فيه عملية نقض الكلية قد بدأت بالفعل؛ حتى فى الإمكانيات المبالغ فيها الخاصة بكتاباته. ولذلك فإن لوكاش فى كتابه "الرواية التاريخية" The Historical Novel الصادر فى عام ١٩٣٧ يرفض ما أسماه "إغراءً قويًا جدًا لتجربة وإنتاج كلية مكتملة اكتمالاً بعيد المدى" باعتباره وهمًا، داعيًا بدلاً من ذلك إلى تركيز وتكثيف ضخم لـ"الأحداث الخارجية غير المهمة"[١٣]. ولا تنبع علاقتها بالكلية من خلال شكل المجاز المرسل – التفصيلة النمطية التى يمكن حينئذ تسميتها مجازًا بصورة عامة – بل ينبغى استخلاصها، كما يقول لوكاش، من خلال السرد الذى يرسم العلاقة بين هذه اللحظات من الواقع الإمبريقى وقوانين التاريخ العامة باعتباره كلية ويوسعها. وتعتمد تاريخانية لوكاش على حل هذا التوتر الذى بين فكرة التاريخ والتفصيلة المفردة. غير أن عدم قابلية الفكرة والحدث للقياس أساسًا يعاود الظهور بصورة مزعزعة فى هذا التحويل للتاريخ إلى سرد، حيث يقْطَعه كل اضطراب فى الكتابة بزمانية الحدث المتقطعة والفاصلة التى لا يمكن استيعابها.

أصبح لهجوم لوكاش المبكر على النزعة الاقتصادية للماركسية، الذى تراجع فيما بعد فى ظل انتقاد من النزعة التقليدية اللينينية الخاصة بالكومنترن Comintern ، تأثير كبير فى فترة ما بعد الحرب بين المفكرين الماركسيين الذين كانوا يسعون إلى إعادة تعريف نزعة إنسانية ماركسية جديدة مقابل النزعة الاقتصادية الخاصة بالستالينية التى كان اسم لوكاش نفسه قد ارتبط بها فى ذلك الوقت. وكان من أبرز هؤلاء المفكرين سارتر الذى أعلن بروح لوكاش أن "لابد من إذابة كل من علم الاجتماع والنزعة الاقتصادية فى التاريخ"[١٤]. واليوم وبعد تأكيد تفوق التاريخ على كل ما عداه – الصراع الاقتصادى وحتى الطبقى – داخل الخطاب الماركسى، يمكننا عادة تتبع

جذوره هو وما يصاحبه من دفاع عن النزعة الإنسانية حتى الماركسية ذات الشكل الوجودى السارترى. وليس مفاجئًا على سبيل المثال أن نكتشف أن المقولة الخاصة بتجاهل ما بعد البنيوية للتاريخ طرحها هؤلاء الذين يمكن ربط تكوينهم الفكرى بالنزعة الإنسانية الماركسية الوجودية الخاصة باليسار الجديد فى أواخر الخمسينيات وأوائل السيتينات(١٥).

غير أن حالة سارتر توضح بشدة أن مقولة العودة للتاريخ يمكن أن تنجح بالفعل فقط من خلال شكل من فقدان الذاكرة التاريخية ينسى بسهولة أنه كان من المستحيل تقريبًا العثور على التاريخ. وسوف يبين أى بحث تاريخى أن التاريخ كان على الدوام مفهومًا إشكاليًا بالنسبة للماركسية، وليس شيئًا له وضع الوجود "العينى" خارج النظرية وفيما بعدها. ويمكن بيان ذلك بالنسبة للوكاش أو فى الواقع بالنسبة لماركس نفسه(١٦). ولكن فى سياق تجاهل ما بعد البنيوية المزعوم للتاريخ يكون من الأنسب قصر نقاشنا على الماركسية الخاصة بفترة ما بعد الحرب. وفى هذه الفترة كذلك كان التاريخ دائمًا المشكلة التى لا حل لها؛ وهذا هو سبب وضع كل من البنيوية وما بعد البنيوية داخل المسار العريض الخاص بماركسية ما بعد الحرب التى اتخذت شكل البحث الدائم فى مفاهيم التاريخ وحتى إمكانية وضع مفاهيمه ذاتها.

٣ - أزمة الستالينية

صيغت ماركسية سارتر الوجودية نفسها، كما قال مؤخـرًا رونالد أرونسون Ronald Aronson ، ردًا على الانتقادات الموجهة لوظيفة التاريخ فى عمله من موريس ميرلو بونتى Maurice Merleau Ponty "ما بعد الماركسى" فى غير أوانه بعد الحرب. فقد اتهم ميرلو بونتى فى كتابه "مغامرات الجدل" Adventures of the Dialectic (١٩٥٥) سارتر مؤلف كتاب "الشيوعيون والسلام" The Communists and Peace (١٩٥٢) باستخدام أنطولوجيا وجودية لتبرير الشيوعية "باعتبارها جهدًا طوعيًا بالكامل لتجاوز التاريخ ولتدميره ولإعادة خلقه":

يرى سارتر أن الشيوعية تعمل على وجه الدقة عن طريق رفض أية إنتاجية للتاريخ وعن طريق جعل التاريخ النتيجة المباشرة لإراداتنا، مادام بالإمكان فهمه. وبالنسبة لما تبقى، فهو غموض يستعصى على الفهم[١٧].

ويقول مارلو بونتى إن سارتر تحاشى من خلال "ذاتيته الشديدة" المزاعم التقليدية الخاصة بكون الماركسية تحقيقًا للتاريخ؛ وبالتالى تلك المزاعم الخاصة بمشكلة العلاقة بين الماركسية والستالينية. ومع زيادة التعرف على طبيعة النظام الستالينى الواقعية، أصبحت التقسيمات الأيديولوجية الخاصة بأوروبا ما بعد الحرب من السطحية بحيث لا يمكن الحفاظ عليها، بل إن الموقف التسويفى الذى اتخذه بعد الحرب ماركسيون كثيرون، منهم ميرلو بونتى نفسه فى كتابه "الإنسانية والرعب" Humanism and Terror (١٩٤٧) ، لم يعد بالإمكان الدفاع عنه[١٨]. وكانت الستالينية تمثل مشكلة للماركسية يمكن القول إلى حد ما بأنها لن تبرأ منها أبدًا، حيث كانت المعضلة هى أنه إذا كانت الماركسية صادقة، كما تزعم هى، فكيف ينتهى الحال بأول دولة ماركسية بأن تكون ستالينية؟ وأساسًا هناك موقفان يمكن اتخاذهما فيما يتعلق بهذا الانفصام الذى لا سبيل للقضاء عليه بين النظرية والتطبيق: فإما أن الماركسية غير صادقة، أو أن ماركسية روسيا الستالينية ليست ماركسية صحيحة. إلا أن الخيار الثانى كان يمثل مشكلة خطيرة، حيث يؤدى إلى السؤال الآخر وهو كيف يمكن أن تكون هذه الماركسية غير صادقة؛ بمعنى أنه كيف يمكن أن يكون التاريخ، فى العمليات الموضوعية التى تؤمن بها الماركسية العلمية إيمانًا كبيرًا، غير جدلى بما يكفى لإنتاج الستالينية من ثورة أكتوبر؟ كيف أخفق التاريخ فى وضع نهاية للتاريخ؟ وكان رد ميرلو بونتى هو القول بأن التاريخ نفسه أوضح أن الفلسفة الماركسية بها عيوب؛ ولذلك لابد أن تتخلى هذه الفلسفة عن ادعاء الصدق[١٩]. وحينئذ يكون من المفارقة أن المسار الذى يفرز فى الوقت الراهن المقولة الماركسية بأن ما بعد البنيوية تهمل التاريخ هو نفسه من وضع الزعم القائل بأن التاريخ أبطل الماركسية ذاتها.

وفى هذا السياق أصبح التحدى الأكبر الذى يواجه الماركسية هو كيفية تفسير "انعطاف" detour الماركسية عن نفسها، وهى المسألة التى كان مشروع سارتر سيتحطم عليها فى المجلد الثانى من "نقد العقل الجدلى" Critique of Dialectical Reason .

وكان انحراف ستالين المشئوم هو الذى أدى إلى السلسلة الكاملة من المحاولات التى قام بها الماركسيون الأوروبيون للعودة إلى ماركس؛ حيث كان المثال الواضح فى فرنسا هو سارتر وألتوسير، وفى ألمانيا مدرسة فرانكفورت. ومن ناحية أخرى فقد رفض ميرلو بونتى، الذى يقول بأن هناك ماركسية واحدة فقط، هى الستالينية، يمكن القول بأنها نتاج التاريخ الفعلى، أى احتمال لمحاولة تعريف أية ماركسية جديدة أكثر أصالة كما حاول أن يفعل العائدون إلى الماركسية. وطبقًا لما يقوله ميرلو بونتى، فإن الماركسية الأكاديمية الغربية، بدءًا من لوكاش، لا تشبه إلا إنتاج "أفكار ليست لها نظائر تاريخية" (٢٠٤). ولذلك فهو ينكر أية محاولة للشروع فى الفصل المضنى للماركسية "الأصيلة" عن الماركسية التقليدية أو الرسمية "الزائفة"، حيث يختار بدلاً من ذلك التأكيد على تناقض الماركسية ذاتها. ويرى ميرلو بونتى أنه ليس هناك إنكار يحل انقسام الماركسية بين نظريتها وتاريخ ممارستها، الذى يقول إنه هو نفسه يعمل انطلاقًا من الالتباس النظرى بين التاريخ باعتباره عملية خاصة بالضرورة الطبيعية والتاريخ بصفته نتاجًا للتطبيق الإنسانى. كما يؤكد على أن هذه الصراعات يمكن إرجاعها إلى عمل ماركس نفسه،وإن برزت فى الفروق بين ماركسية لوكاش الغربية وتقليدية اللينينية الماركسية. وهكذا تعنى مقولة ميرلو بونتى الاعتراف بقدر معين من الالتباس فى دعاوى الصدق الماركسية، التى لم يعد بإمكانها المطالبة بإعفائها من التمحيص النقدى، وأدت بالتالى إلى شكل مبكر مما كانت توصف، حتى فى ذلك الوقت، بأنها "ما بعد الماركسية".

لهذا السبب لم يرفض ميرلو بونتى، الذى تتضح بشدة توقعاته الخاصة بما بعد ماركسية لاحقة، الجدل فى حد ذاته، ولا التاريخ، وإنما الجدل المغلق باعتباره مبدأً مستقلاً كان يُفترض أن ينتج السرد الضخم الخاص بالتاريخ:

> **لم يكن الوهم سوى الاندفاع فى حقيقة تاريخية – مولد البروليتاريا وتطورها – والمعنى الكلى للتاريخ، والاعتقاد بأن التاريخ نفسه ينظم شفاءه، وأن سلطة البروليتاريا سوف تقمع نفسها، أى نفى النفى (٢٠٥) .**

وفى مقارنة مستفزة لفشل الثورتين الفرنسية والروسية، قال إن المشكلة تنبع من حقيقة أنه لا يمكن لأية طبقة، بروليتارية كانت أم برجوازية، أن تصبح الطبقة الحاكمة دون أن تأخذ على عاتقها بعضًا من الدور التاريخى للطبقة الحاكمة؛ وخاصة إذا كانت ترى فى الوقت ذاته أن "التاريخ يحمل شفاءه فى داخله":

> **افتراض أنه سيكون بمقدور البروليتاريا الدفاع عن دكتاتوريتها ضد التشابك والتعقد هو افتراض أن فى التاريخ نفسه مبدأ ضخمًا ومحددًا ينزع عنه الغموض ويلخصه ويحققه ويغلقه (٢٢١).**

وبدلاً من ذلك اقترح ميرلو بونتى جدلا مفتوحًا يعترف بالتباس الماركسية ويتخلى عن المطالبة بالمنطق الجدلى الخاص بالتاريخ باعتباره تقدمًا للحقيقة الموضوعية[٢٠]. أو بعبارة أخرى، أكد ميرلو بونتى على أن الماركسية يمكنها فقط تشكيل كليتها من خلال انعطافاتها الدائمة عن نفسها.

الهوامش

1 Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, trans. Geoffrey Wall (London: Routledge and Kegan Paul, 1978); first published in French in 1966. This is not to say, of course, that there have not been works of Marxist criticism, only that there has been no new theory of Marxist criticism. For a discussion of Fredric Jameson's *The Political Unconscious. Narrative as Socially Symbolic Act* (London: Methuen, 1981) see Chapter 5; Frank Lentricchia's *Criticism and Social Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), as he himself notes, is 'unrecognizably Marxist' (6); for 'Cultural Materialism', see Chapter 5.

2 The classic, and highly influential, position which rejects theory in literary criticism altogether was spelt out by F.R. Leavis in his debate with Rene Wellek (Rene' Wellek, 'Literary Criticism and Philosophy', *Scrutiny* 5 [1937], 375-83, and F.R. Leavis, 'Literary Criticism and Philosophy: A Reply', *Scrutiny* 6 [1937], 59-70).

3 Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), xiii.

4 Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1983), 150; and *The Function of Criticism: From 'The Spectator' to Post-Structuralism* (London: Verso, 1984), 96.

5 Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983), 48.

6 On history as hermeneutics see in particular Martin Heidegger, *Being and Time* trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), Edmund Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), Paul Ricoeur, *History and Truth*, trans. Charles A. Kelbley (Evanston: Northwestern University Press, 1965), Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Garrett Barden and John Cumming (New York: Crossroad, 1975), Jacques Derrida, *Edmund Husserl's* 'Origin *of Geometry': An Introduction*, trans. John P. Leavey (Stony Brook, N.Y.: Nicholas Hays, 1978). On history as representation see Michel Foucault, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, trans. anonymous (London: Tavistock Publications, 1970), and *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith (London: Tavistock Publications, 1972). On history as narrative see AJ. Greimas, 'On Evenemential History', in On *Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, trans. Paul J. Perron and Frank H. Collins (Minneapolis: Minnesota University Press,

1987), 20~13, Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), and Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, 3 vols, trans. Kathleen McLaughlin *et al.* (Chicago: University of Chicago Press, 198~8).

Louis Althusser and Etienne Basilar, Reading Capital, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 93.

8 Another concept problematized by poststructuralism and therefore, according to a common misconception, altogether excised by it, would be that of the subject. For further discussion see Chapter 4.

9 Georg Lukacs, 'The Ideology of Modernism', in *The Meaning of Contemporary Realism*, trans. John and Necke Mander (London: Merlin Press, 1963), 21. Further parallels could be drawn with Lukacs' other related reproaches - a preoccupation with formal elements, the attenuation of the 'real', the dissolution of subjectivity, etc.

10 Lukacs, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1971), 9-10.

11 Lukacs, *History and Class Consciousness*, 27.

12 Lukacs, *The Theory of the Novel. A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, trans. Anna Bostock (London: Merlin Press, 1978), 38. The paradoxes of Lukacs' argument are explored by Paul de Man in his essay 'George Lukacs's *Theory of the Novel*' in *Blindness and insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (New York: Oxford University Press, 1971), 51-9. For the most comprehensive treatment of Lukacs, see Jay Bernstein, *The Philosophy of the Novel:* Lukacs, *Marxism and the Dialectics of Form* (Brighton: Harvester Press, 1984).

13 Lukacs, *The Historical Novel*, trans. Hannah and Stanley Mitchell (London: Merlin Press, 1962), 41-2.

14 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason. I: Theory of Practical Ensembles*, trans. Alan Sheridan Smith (London: New Left Books, 1976), 716.

15 In Britain the argument comes from the 'New Left' of the 1950s which was organized around two journals committed to 'socialist humanism', *The New Reasoner* and *Universities and Left Review*. In 1959 they amalgamated to form the *New Left Review*. Those associated with these journals included E.P. Thompson, Ralph Samuel, Raymond Williams, Stuart Hall, and Perry Anderson (see the latter's *Arguments Within English Marxism* [London: New Left Books, 1980, 131-56] for further details and for an account of the split which developed among the editors). The early books of both Terry Eagleton and Frank Lentricchia were written from a position of existentialist humanism (Terence Eagleton, *Shakespeare and Society*.

Critical Studies in Shakespearean Drama [London:
Chatto and Windus, 1967] and Frank Lentricchia, *The Gaiety of Language. An Essay on the Radical Poetics of WB. Yeats and Wallace Stevens* [Berkeley:
University of California Press, 1968]).

16 For such an account of Lukacs, which appeared too late for consideration here in its more general claims, see John Grumley, *History and Totality: Radical Historicism from Hegel to Foucault* (London: Routledge, 1989).

17 Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), ~32; Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 7, 97-8; Sartre, *The Communists and Peace, With an Answer to Claude Lefort*, trans. Irene Clephane (London: Hamish Hamilton, 1969). *The Communists and Peace* was also attacked from the perspective of a Marxism critical of Stalinism and the Party by Claude Lefort in 'Le Marxism et Sartre' *Les Temps Modernes* 89 (1953), 1541-70. Sartre's reply to Lefort followed immediately in the same issue of *Les Temps Modernes* 1571-1629; his response to Merleau-Ponty took rather longer - the two *Critiques* - but Simone de Beauvoir provided a more speedy riposte on his behalf in 'Merleau-Ponty et le pseudo-Saitrisme', *Les Temps Modernes* I 1~5 (1955), 2072-122. See also Sartre's later essay 'Merleau-Ponty'; in *Situations*, trans. Benita
Elsier (London: Hamish Hamilton, 1965), 225-326. The best analysis of the arguments between Sartre and Merleau-Ponty can be found in David Achard's *Marxism and Existentialism: The Political Philosophy of Sartre and Merleau Ponty* (Belfast: Blackstaff Press, 1980).

18 Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, trans. John O'Neill (Boston:
Beacon Press, 1969). For accounts of French post-war Marxism see David Caute,
Communism and the French Intellectuals, 19141960 (London: Deutsch, 1964),
George Lichtheim, *Marxism in Modern France* (New York: Columbia University
Press, 1966), Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser* (Princeton: Princeton University Press, 1975), and Arthur Hirsh, *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz* (Boston: South
End Press, 1981); for Merleau-Ponty see Achard, *Marxism and Existentialism*,
Sonia Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty* (Brighton: Harvester,
1981), and James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism* (London: Macmillan, 1985).

19 Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, 91~. Further references will be cited in the text.

20 What did this mean in political terms? A new, 'noncommunist', left with a 'new revolutionary flow' of repetition rather than teleology: for 'even if the Marxist dialectic did not take possession of our history, even if we have nowhere seen the advent of the proletariat as ruling class, the dialectic continues to gnaw at capitalist

society' (228). Despite his opposition to the Algerian war and to de Gaulle, Merleau-Ponty himself, however, lapsed into political silence. Although he had anticipated and enabled much of the critical scepticism that was to be deployed in the sixties and seventies, the implications of his position for a radical politics of the left still had to be thought through.

الفصل الثالث

مبالغات سارتر

وهكذا يكشف العالم والإنسان عن نفسيهما عن طريق المشروعات. وكل المشروعات التي قد نتحدث عنها تنحصر في مشروع واحد، هو مشروع صنع التاريخ.

جان بول سارتر[1]

اتخذ سارتر المسار المعاكس لميرلو بونتي وسعى في المقابل إلى تعريف ماركسية أصيلة جديدة. وكان مشروعه في كتاب "نقد العقل الجدلي" (١٩٦٠) بمثابة دفاع فلسفي عن الماركسية وفكرها الجدلي من خلال مطالبتها بأن تكون التفسير المشروع الوحيد للتاريخ، فهي "الفلسفة التي لا يمكن تجاوزها في زماننا"[2]. إلا أن سارتر لم يكن أكثر استعداداً من ميرلو بونتي كي يستعيد ما يوصف بأنه العضوانية organicism الماركسية، التي تتطور فيها قوانين التاريخ تبعًا لقوة الدفع المستقلة الخاصة بها. ولعدم رغبة سارتر في عرض التاريخ باعتباره قانونًا متجاوزًا خارج الإنساني، فقد كان حريصًا على تمييز دعاواه عن إضفاء إنجلز Engels الشرعية على الجدل باعتباره قانون الطبيعة[3]. ذلك أنه كان يسعى في المقابل لإثبات أن التاريخ يحقق مساره ودلالته بناء على أعمال الناس، حتى ولو كان الناس هم في الوقت ذاته كذلك نتاج التاريخ. وكان ميرلو بونتي قد اتهم سارتر الوجودي بإنكار التاريخ ومحاولة تجميع كل شيء في المقابل "عن طريق بطولة الأنا اليائسة وحسب". ولذلك حاول سارتر بيان أن الأمرين ليسا متقابلين. فهو يقول إن الجدل من نتاج الذاتية الإنسانية وليس محفوراً داخل التاريخ نفسه، كما يؤكد في الوقت نفسه حقيقة ما تقوله الماركسية

عن وجود تاريخ واحد له دلالة واحدة؛ أى ذلك التاريخ الذى تعود فيه الاختلافات كافة باعتبارها متشابهة. ولذلك يتوقف كل شيء على قدرة سارتر على تأكيد الاعتماد المتبادل الخاص بهذين الادعاءين.

وفى مستهل كتاب "النقد" أعلن سارتر أن "هناك أزمة فى الماركسية". ويصف سارتر هذه الأزمة، التى ليست الأولى ولن تكون الأخيرة، بأنها نتيجة مفارقة أصبحت فيها المادية التاريخية "فى الوقت ذاته الحقيقة الوحيدة الخاصة بالتاريخ وتردد الحقيقة" (١ ، ١٩). وفى الوقت الراهن قد نقول إنه اتضح أنه مختلف عن نفسه. وكانت تلك هى المعضلة التى اكتشفها ميرلو بونتى؛ ولكن بدلاً من أن يشكك سارتر فى حقيقة الماركسية، سعى إلى إزالة ترددها. فقد قال إنه رغم تفسير المادية التاريخية لأشكال الواقع الإنسانى وظروفه بطريقة مُرضية ، فهى لم ترسِّخ قط مشروعية وجودها من الناحية النظرية، ولم تبين فى يوم من الأيام أنها لا تشكل جوهر الواقع فحسب وإنما صورته المنطقية كذلك. ولذلك فإنه لكى يثبت سارتر حقيقة الإجمال المرتقب التاريخ فى دلالة واحدة، كانت مهمته الفلسفية الأولى وضع أساس من الناحية الإبستمولوجية لقولته عن طريق إثبات مشروعية الجدل نفسه، وبالتالى بيان ليس فقط أن التاريخ قابل الفهم من الناحية الجدلية، بل كذلك السبب فى أنه ينبغى أن يكون بالضرورة أيضًا. وطبقًا لما يقوله سارتر فإن "الجدل منهج وحركة داخل الشيء" (١ ، ٢٠). وتؤكد الماركسية فى الوقت نفسه أن كلاً من نسق المعرفة وبنية الواقعى جدليان، غير أنها لم تثبت نسق المعرفة؛ فهى تقيم ادعاءها بدلاً من ذلك على "الجدل الدوجماتى" الخاص بالعلوم الطبيعية. وبناء على ذلك فإن جزءًا كبيرًا من المجلد الأول من "النقد" مشغول بمحاولة إثبات الجدل بديهيًا باعتباره المنهج الكلى وقانون الأنثروبولوجيا، حيث يحل محل المنهج الذى قدمه كانط من قبل للعقل التحليلى[٤]. ويعلن سارتر أن المجلد الثانى سوف يثبت "حقيقة التاريخ" (١ ، ٥٢):

> **سوف يحاول إثبات أن هناك تاريخًا إنسانيًا واحدًا ذا حقيقة واحدة ووضوح واحد؛ ليس عن طريق مراعاة المضمون المادى لهذا التاريخ، بل من خلال بيان أن التعددية العملية، مهما كانت، لابد أن تجمع نفسها باستمرار من خلال إضفاء الصفة الذاتية على تعدديتها على كل المستويات. (١ ، ٦٩)**

ولذلك فالمهم هو إضفاء المشروعية على الماركسية لبيان أنها ليست مجرد منهج تفسير، ولا حتى أفضل منهج للتفسير يمكنه تبرير الحقائق ومسار التاريخ كأنجح ما يكون التبرير، وإنما الإثبات بديهيًا أن التاريخ يعمل طبقًا للبُنى الجدلية، ولبيان "لحظات علاقاتها البينية، والحركة الأسرع والأكثر تعقيدًا التى تجملها، وأخيرًا نفس اتجاه الإجمال، أى دلالة التاريخ وحقيقته" (١ ، ٦٩). ولو كان النجاح قد تحقق لسارتر لرسَّخ العقل الجدلى بالنسبة للعلوم الإنسانية بنفس النجاح الذى رسَّخ به كانط العقل التحليلى فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية. غير أنه عجز عن القيام بذلك. وعاد التردد الذى سعى سعيًا حثيثًا للقضاء عليه يشغله بشكل متزايد؛ إذ لم يمكنه بيان كيفية وصول إجمال الكلية الدائم فى يوم من الأيام إلى لحظة الحقيقة المطلقة الخاصة به.

ومن المؤكد أن مطالبة سارتر بالمشروعية الدائمة للماركسية باعتبارها منهجًا للفهم كانت تعنى أن عليه التجاوب مع المشكلة الستالينية. وكانت مطالبته هى المحاولة الأولى لتفسير الستالينية باعتبارها انحرافًا من خلال أشكال التحليل الماركسى نفسه(٥). وبدلاً من رفض الماركسية بناء على دحض التاريخ لها، كما فعل ميرلو بونتى، سعى هو لتبرير الستالينية من خلال التحليل الجدلى للتاريخ المحدَّد الخاص بالاتحاد السوفيتى منذ الثورة. فقد قال إن النظرية والتطبيق أصبحا منفصلين، مما أدى إلى أن النظرية باتت "متيبسة" بينما صار التطبيق "أعمى" و"مجردًا من المبادئ". (١، ٥٠) وكما يقول سارتر، إذا أصبح الجدل مسدودًا فإن فهم انعطافه يمكن أن يتحقق رغم ذلك من خلال استخدام المنطق الجدلى حسب. ولذلك فقد سعى إلى إثبات أن بنية التاريخ جدلية بالضرورة وأنه من الممكن كذلك بيان المسار الفعلى للتاريخ. ولكن عند محاولة اكتشاف سبب اتباع الثورة السوفيتية السبيل الذى اتبعته، وجد نفسه يصل إلى نتيجة مؤداها أن الستالينية كانت ضرورية فى ظروف التاريخ، وليست انحرافًا "زائفًا". وما إن شرع فى بيان كيف كانت الماركسية من خلال فهمها لبنية التاريخ فى وضع يسمح لها بالتنبؤ بالمستقبل حتى انتهى إلى عدم وجود ضمان لأن يَعِد التاريخ بأى شىء أفضل مما حدث بالفعل.

٢ - النقد الأول

> **كانت الوحدة سهلة إبان المقاومة، لأن العلاقات كادت تكون واضحة وصريحة. فعلى النقيض من الجيش الألمانى أو حكومة فيشى، حيث كانت العمومية الاجتماعية social generality هى السائدة، كما هو الحال فى كل أجهزة الدولة، كانت المقاومة تمثل ظاهرة نادرة للعمل التاريخى الذى ظل فرديًا. وكانت عناصر العمل السياسى السيكولوجية والأخلاقية هى العناصر الوحيدة التى تظهر فى هذا السياق، مما يعد سببًا فى أن المفكرين كانوا أقل ما يكونون ميلاً إلى السياسة إن هم شوهدوا فى المقاومة. فقد كانت المقاومة بالنسبة لهم تجربة فريدة، وكانوا يريدون الاحتفاظ بتجربتها فى السياسة الفرنسية الجديدة، لأن هذه التجربة أفلتت من المعضلة الشهيرة الخاصة بالوجود والعمل التى تواجه المفكرين كافة إزاء العمل.... ومن الواضح إلى حد كبير أن هذا التوازن بين العمل والحياة الشخصية كان يرتبط ارتباطًا قويًا بظروف العمل السرى فحسب، ولا يمكن أن يبقى بعده. وبهذا المعنى لابد أن يقال إن تجربة المقاومة عززت أوهام ١٩٣٩، بجعلها إيانا نصدق أن السياسة علاقة بين إنسان وإنسان أو بين وعى ووعى، وغطت على حقيقة قوة التاريخ المدهشة التى علمنا إياها الاحتلال فى سياق آخر[٦].**

إذا كان ميرلو بونتى قد أشار هنا بالفعل إلى الأساس التاريخى لما أصبح مشروع سارتر فى كتاب "النقد"، فقد كانت المشكلة النظرية التى أعقبت ذلك هى كيفية توحيد المفاهيم الماركسية التقليدية الخاصة بالحتمية الاقتصادية والضرورة التاريخية بفردية عمل سارتر السابق، أى الفكرة الوجودية الخاصة بالذات الأصيلة وإمكانية اختيار الفرد لحريته؛ أى كيفية موضعة الممارسة الإنسانية داخل الحتمية التاريخية، والتوفيق بين الفردى والاجتماعى، أو بين فكرة الفعل وفكرة الضرورة، أو بين الحرية والتاريخ[٧]؟ ويرى الفكر الماركسى أو الهيجلى أن هذا التناقض الذى يعود إلى زمن

بعيد ينبغى أن يكون قابلاً للحل من خلال عمليات المنطق الجدلى(٨). وبعد أن يستشهد سارتر بملاحظة ماركس الشهيرة فى كتابه "الثامن عشر من برومير The Eighteenth of Brumaire ، وهى أن "الناس يصنعون تاريخهم ... ولكن فى ظل ظروف ... محددة ومنقولة من الماضى"، أشار هو إلى أن هذا يوحى بـ "الوحدة الدائمة والجدلية الخاصة بالحرية والضرورة" (١ ، ٣٥). وبناء على ذلك حاول سارتر الابتعاد بالماركسية عن النظريات التقليدية الخاصة بالحتمية المطلقة فى اتجاه تفوق مفهوم "التاريخ"، الذى يمكن أن يتضمن كذلك مفهومًا خاصًا بالأداة الإنسانية وبالتالى يمفصل الفردى بالاجتماعى والحرية بالحتمية، بينما يظل كلية كما كان بالنسبة للوكاش، أى عملية ذات دلالة وغاية محددتين.

وفى الوقت الراهن تعود طوعية سارتر لتحظى بالرضا إلى حد ما نتيجة للرغبة فى استعادة أنساق الأداة والذات، وهو ما يسير جنبًا إلى جنب مع الرغبة فى الإفلات من أنساق أدورنو أو ألتوسير أو فوكو التى تبدو كلية. كما يلقى تأكيد سارتر على دور الذات قبولاً كذلك لأن الكثيرين ممن لم يعودوا مستعدين لإقرار نظرية عامة للتاريخ باعتبارها تقدم السرد المفرد للصراع الطبقى قد أخذوا يقرون بدلاً من ذلك العودة إلى معادلها correlative ، أى الذات، تقريبًا باعتبارها ثانى أفضل شىء فى غياب التاريخ نفسه(٩). ولكنها تزال تتركنا مع المشكلة الحرجة التى كان على سارتر أن يحلها، وأعنى بها كيفية ربط الوعى الإنسانى بعمليات التاريخ بحيث يقال إن الوعى الإنسانى هو فاعل صنع التاريخ.

كيف يمكن لهذا أن يحدث؟ وكما قال سارتر فى كتابه "ما هو الأدب؟"، "لم يدرك الإنسان الصانع homo faber أفضل مما يدرك الآن أنه صنع التاريخ وأنه لم يشعر قط بأنه لا حول له ولا قوة قبل التاريخ"(١٠). فكيف يصنع الإنسان التاريخ إذا كان التاريخ هو الذى يصنعه؟ اعتبر سارتر أن المادية الجدلية التقليدية تتخذ السبيل السهل بمجرد التخلص من الأول لمصلحة الثانى، مما يجعل الإنسان منتجًا سلبيًا تحدده الظروف الاقتصادية بشكل تام. ولعدم رغبة سارتر فى السير وراء ميرلو بونتى بإسقاط الثانى لمصلحة الأول، فقد قال إنه بإمكان الإنسان أن يكون كلاهما فى ذات الوقت من خلال حركة التطبيق العملى praxis ، أى الأفعال المقصودة التى تنتج آثارًا مادية(١١).

وقد أطلق على نتيجتها، التى يصبح بموجبها التطبيق العملى تاريخًا محددًا، "الخامد التطبيقى" practico-inert ، وهو ما يعنى به الظروف المادية التى هى من خلق تطبيقات عملية سابقة ثم خُلقت منها ظروف للتطبيق الجديد. وبذلك يكون الفرد مُجمِل totalizer ومُجمَل totalized ، حيث يجمع بسرعة ومهارة بين الحرية والضرورة. ومع أن هذا يحل بطريقة مرتبة مشكلة كيفية صنع الإنسان للتاريخ فى نفس الوقت الذى يصنعه فيه التاريخ، فهو لا يجيب عن السؤال الأكبر الخاص بكيفية عمل تعددية المنتجات الفردية، "الإجمالات"، وكيفية إجمالها هى نفسها فى إجمال شامل يقتضيه منطق العقلانية الجدلية؛ بدلاً من أن تكون الحركات الاعتباطية العمياء التى تمحو نفسها بنفسها، الخاصة على سبيل المثال بإرادة هاردى Hardy الفطرية. ولا تجيب القضية الأساسية التى يطرحها سارتر، وهى أن "التاريخ يؤثر باستمرار على إجمالات الإجمالات" (١ ، ١٥)، فى حد ذاتها على ما وصفه رونالد أرونسون بحق بأنه السؤال الموجه لسارتر: "كيف تنتج الأعمال المنفصلة المتعارضة تاريخًا، وكيف تؤدى الإجمالات الفردية إلى الإجمال (وكذلك التقدم، واتجاه التاريخ، وحقيقته ودلالته)"[١٢]؟

إن أساس مقولة سارتر هو أن جدل التاريخ ليس قانونًا ميتافيزيقيًا، أى "قوة مركزية ما تكشف عن نفسها خلف التاريخ مثل إرادة الرب"، بل أثر الصراعات الفردية الذى يُنْتَج باستمرار؛ حيث يصنِّف كل عمل بدوره باعتباره جزءًا من كل داخل إجمال يتطور ويزداد اتساعًا (١ ، ٣٧). ولذلك فما لابد لسارتر أن يوضحه هو إذا كان قانون الجدل يعمل من المستوى الفردى، فإنه عمومًا لا ينتج شيئًا أقل من وضوح أو دلالة التاريخ فى حد ذاته:

> **الجدل هو قانون الإجمال الذى يخلق كليات عديدة، ومجتمعات عديدة، وتاريخًا واحدًا؛ أى الحقائق التى تفرض نفسها على الأفراد. ولكن يجب فى الوقت ذاته نسجها من ملايين الأفعال الفردية. ولابد أن نبين أن بإمكانه أن يكون ناتجًا resultant ... وقوة مجملة ... وكيف أنه يوجد باستمرار وحدة التعددية المشتتة والإدماج. (١ ، ٣٦)**

ولكن ما الذى ينتج الاتجاه العام للتاريخ؟ وكيف يجعله "يحدث باستمرار وحدة التعددية المشتّتة والإدماج"؟ لا يحاول سارتر الإجابة عن هذا السؤال، حيث ينتقل بدلاً من ذلك إلى فكرة غياب الوعى بالذات. فالجدل هو القانون الذى يظل مخفيًا. وفى الوقت الراهن "يُصنع التاريخ دون أن يكون معروفًا (l'histoire se fait sans se connaître) ؛ ويمكن أن نقول الآن إن التاريخ يشكل العقل اللاواعى السياسى[١٣]. ومن ناحية أخرى يزعم سارتر أن "الماركسية هى التاريخ نفسه وقد أصبح واعيًا بذاته" (١ ، ٤٠). بينما يرى لوكاش أن الطبقة العاملة حين تكون واعية بذاتها باعتبارها موضوع التاريخ سوف تفهم دلالة التاريخ؛ وبذلك تتعرف على نفسها باعتبارها دلالة التاريخ. وبينما يشير سارتر فى كتاب "مشكلة المنهج" The Problem of Method بنبرات تنبؤية إلى أن هذه العملية الخاصة بالوعى بالذات تبدأ أخيرًا فى الحدوث، وأن الحروب الأهلية والخارجية والكولونيالية آخذة فى الوضوح باعتبارها أشكالاً مختلفة لصراع طبقى واحد. ويعترف سارتر كذلك بأن الطلاق بين النظرية والتطبيق الذى نتج فى ظل الستالينية منع بصورة عامة أى وعى واضح بالذات بين الجماهير[١٤]. وصوّر بذلك "انعطاف" الستالينية على أنه سقوط الماركسية فى عقلها اللاواعى، مما أسفر عن وهم التواريخ المتغايرة التى تحاشت التنظيم والإدراج داخل الدلالة الوحيدة لقراءة الماركسية للتاريخ. ويقول سارتر إنه لهذا السبب تكون مهمتنا التاريخية هى التعريف به، مع الترويج ليس فقط للعملية التاريخية فى حد ذاتها، بل كذلك الاعتراف العام الذى يمكن به رؤية تعددية دلالات التواريخ الفردية تتجمع لتصنع تاريخًا واحدًا له دلالة واحدة؛ هو "حقيقة الإنسانية" (١ ، ٨٢٢). وبذلك يُحْدِث ما يقوله سارتر مفصلة التاريخ، والدلالة التى لا لبس فيها، والكلية باعتبارها النسق الدائم للعناصر اللازمة لإضفاء الشرعية على الماركسية، والضرورى لإنقاذ انعطافها عن نفسها. إلا أن المشكلة تظل هى كيفية إنتاج هذه الكليات من تعددية إيجاد التطبيقات الفردية.

إذا كان التاريخ تاريخ صراع، فكيف يمكن أن يكون واحدًا ومتنوعًا داخليًا بدون المبدأ المحرك الداخلى الخاص بالجدل؟ كيف يمكن أن يكون التاريخ وحدة إذا كان متضاربًا كذلك، وإذا كان كل فعل يستهدف الآخر ويؤدى إلى إنكار مزدوج تدمر فيه الأهداف الأصلية بعضها بعضًا؟ وإذا كان كل فعل ينكر هدف الآخر، فأين الوحدة "المجمِّلة" فى الصراع؟ كيف يجمِل التاريخ نفسه باستمرار؟ (١، ٨١٧ – ٨١٨)

ويصل سارتر إلى ما يسميه "مشكلة التاريخ الحقيقة"، وهى كيف يمكن أن يكون هناك إجمال دون وجود مجمِل، وذلك فى نهاية المجلد الأول فحسب[١٥]. إلا أنه لم يحدث حتى المجلد التالى أنه اعتزم بيان كيف تكوين الأفعال الفردية والتعدديات المنفردة "تاريخًا إنسانيًا واحدًا ذا حقيقة واحدة ووضوح واحد" (١، ٦٩). ومع ذلك يرى سارتر أنه "أمر مسلَّم به أن هذا الإجمال يتطور دائمًا باعتباره تاريخًا وحقيقة تاريخية" (١، ٨٢٢). ولذلك التاريخ عنده دائمًا فى حالة صيرورة؛ إلا أن غائيته الخاصة بالإجمال النهائى لابد من افتراضها. ولذلك يؤكد سارتر على حقيقة التاريخ بينما ينطلق دائمًا للأمام ويتجاهل دليله. ولكن حين يأتى الدليل يتضح أنه يرتكز على افتراض أنه واقعى بالفعل.

٣ - النقد الثانى

"نحن نسعى لإثبات حقيقة التاريخ"

يقدم سارتر صياغة مقنعة لعلاقة الفرد بالظروف التاريخية التى تحدد التاريخ من خلال مفاهيمه الخاصة بالتطبيق العملى والخامد التطبيقى. وتتضح له كذلك الطريقة التى ينبغى بها حل المسألة الأكبر الخاصة بالتاريخ. وهو يؤكدها مرارًا وتكرارًا: "يؤثر التاريخ تأثيرًا لا ينقطع على إجمالات الإجمالات" (١ ، ١٥). إلا أنه يتحاشى باستمرار فى المجلد الأول من "النقد"، كما رأينا، عرض دليله. وبالنسبة لـ "الجدل الدوجماتى"، كما يصف هو المادية الجدلية، من الطبيعى ألا تمثل المسألة برمتها أية مشكلة، ذلك أن أى شخص أو جماعة تشكل لحظة جزئية من حركة الإجمال الفعالة التى تنتجهم ثم تتجاوزهم. ولكن استغناء سارتر عن كل الأفكار التاريخانية يخلق مشكلة كيفية وجود "وضوح جدلى واحد خاص بالعملية الجارية" بين إجمالين مستقلين متناقضين (٢، ١٣). وهو يحاول حل هذا من خلال مضاهاة ما يقوله عن التناقض مع مفهوم جديد مشتق من الجمع بين العمل **work** والكدّ **labour** وهو "مقابل العمل" **(anti-travail)**، وهو نسق من أنساق الإنكار. وقد تبدو مُخْرَجات أى صراع، وكذلك بقاياه، غير مفهومة

بقدر اختلافها عن النوايا الأصلية الخاصة بأى من المتصارعين(١٦). ورغم ذلك فهى تشكل الأساس والظروف الخاصة بمزيد من الأفعال والتاريخ. ويواجه العقل الجدلى هذه المخرجات على أنها أمور لا يمكن تقريرها:

> **معضلات؛ لأنه يبدو لأول وهلة أنها نتائج مشروع جمعى بينما تحمل فى الوقت ذاته شاهدًا على حقيقة أن هذا المشروع لم يوجد قط إلا باعتباره جانبًا سلبيًا إنسانيًا ذا فعلين متقابلين يهدف فيه كل منهما إلى تدمير الآخر. ومن المنظور الجدلى نواجه هذين الشيئين بصفتهما منتجات إنسانية ولهما مستقبل.... وبذلك يبدوان فى حد ذاتهما إجمالاً فى حالة صيرورة (٢، ٢٠).**

يعنى هذا أنهما أولاً يؤديان إلى نتائج لا يمكن توقعها، وثانيًا أن البنية الداخلية الخاصة بالموضوعات الاجتماعية تتضمن "الإنكار المزدوج لنفسها ولكل جزء مكوِّن للآخر" (٢، ٢٢). ولذلك فإنه يوجد قبل أى فهم للفاعلين والحركات التاريخيين معضلة معينة فى كل الوحدات ensembles الاجتماعية: فهى قد تبدو من بعيد وكأنها كل، ولكن ما إن تقترب منها حتى تراها ملأى بالثقوب. وهذا لا يشبه شيئًا قدر تشابهه مع ما يقوله سارتر عن التاريخ.

ففى سياق إنكار هذه الصياغة يضطر سارتر إلى أن يطرح من جديد مشكلة إذا كان من الممكن أن يكون هناك إجمال دون وجود أى مجمِل أو قوة مجمِلة مستقلة مثل الجدل، أو إذا كانت بنية الإنكار التى وصفها تعنى، كما يرى أدورنو أو باختين Bakhtin ، أن التاريخ لا يتطور إيجابيًا بل سلبيًا، ولذلك فهو ناقض بالأحرى للإجمال:

> **تكون الماركسية صادقة بحق إذا كان التاريخ إجمالاً، وهى ليست كذلك إذا كان التاريخ الإنسانى يتحلل إلى تعددية تضم تواريخ بعينها، أو إذا كان إنكار كل خصم للآخر، فى أية حالة من الحالات فى إطار علاقة الملازمة immanence التى تميز الصراع، نقضًا للإجمال من حيث المبدأ. ومن المؤكد أنه ليست**

> **لدينا النية ولا الإمكانية الفعلية لأن نبين هنا الحقيقة الكاملة الخاصة بالمادية الجدلية.... فهدفنا الوحيد هو إثبات إن كانت الانقطاعات فى كل وحدة عملية مزقها العداء (سواء أكانت هناك صراعات متعددة أم أنها اختزلت فى صراع واحد) هى نفسها مجملة وتدعمها الحركة المجملة الخاصة بالكل أم لا (٢، ٢٥).**

عند هذه النقطة يواجه سارتر احتمال انهيار مشروع "النقد" بكامله، وهو المشروع الذى أعلنه بثقة على صفحته الأولى: "لابد من إثبات أن نفى النفى يمكن أن يكون إثباتًا" (١، ١٥). ربما لا يمكن إثبات حقيقة التاريخ؛ ذلك أنه لا يمكن تحديد اتجاهه.

ورد سارتر على احتمال أن يؤدى نفى النفى إلى أثر ناقض للإجمال هو تقديم نسق جديد، وهو قوة موجدة خاصة بـ"الإفراد" **singularization** الذى يحقق الكلى؛ فقد كتب قائلاً إنه "إذا كان الإجمال بحق تقدمًا مستمرًا، فهو حينئذ يصلح فى كل مكان. وهو ما يعنى أن وجود دلالة جدلية خاصة بالمجموع العملى ... وأن كل حدث فردى يجمل بنفسه المجموع العملى بالغنى اللامتناهى الخاص بفرديته" (٢، ٢٦). وعلى عكس حدث لوكاش غير المهم الذى يُستمد منه الكلى من خلال السرد، تعمل فردية سارتر مجازيًا بتناقض تقليدى مع الكلى، حيث تكونت العلاقة بين الاثنين طبقًا لنموذج القرن التاسع عشر الخاص بالنمو أو التطور العضوى الذى يشكل فيه كل حدث فردى الكل بينما – كما يقول هو – "الكل موجود وجودًا كاملاً فى الجزء باعتباره دلالته الحالية تمامًا وبصفته مصيره"(١٧).

ولذلك يصادر "الكلى الفردى" **singular universal** الخاص بسارتر على المطلوب، ذلك أنه يقوم على افتراض أنه فى حال غياب الكلية فى حد ذاتها يكون هناك بالفعل إجمال شامل: "إذا كان الإجمال بالفعل عملية مستمرة لا تنقطع... ". وهذا التطور المستمر نفسه يجرى إجماله من خلال تأكيد سارتر على أن كل إجمال هو إجمال لكل الصراعات، وهو ما يجب أن يكون إذا كان الفردى تجسيدًا للكلى. وهكذا ييسر مفهوم الكلى الفردى الدائرية التى فى المقولة التى يمكن بها لسارتر تحاشى السؤال الذى يبدأ بطرحه. وبذلك يفترض الكلى الفردى وجود الإجمال الذى لا يمكنه إثباته (بعد).

وتميز هذه الإستراتيجية بنية التكرار فى نص سارتر؛ فكل مرة يطرح فيها السؤال الخاص بكيفية وجود إجمال للتاريخ دون أن يكون هناك مجمِل يلجأ إلى مثال أكثر محدودية وحدته واضحة بالفعل، ولكنه يعيده فى النهاية إلى المسألة الأصلية فحسب.

فى هذه الحالة يعرض سارتر كيفية عمل الكلى الفردى بالاستعانة بمثال مباراة الملاكمة العينى؛ وهو تصوير عشوائى يتم فقط لتوليد الخصوم الفرديين فى جدل السيد والعبد. ويحدث الإجمال الخاص به من خلال تجسيده، باعتباره جزءًا من كلية الملاكمة، فى الإطار الشامل الذى تحدث داخله كل مباراة فردية. ويزعم سارتر أن كل مباراة ملاكمة لابد أن تكون حدثًا فريدًا وإلى حد ما تجسيداً للملاكمة ككل التى تتبع قواعدها واتفاقياتها، وتوازنًا بين نفسها وبين ماضى الملاكمة ومستقبلها. إلا أنه من الواضح كذلك أن تلك الكلية ليست معروفة معرفة تامة، بل أن شكلها المستقبلى غير مفترض. ولذلك فإن سارتر هنا لا يعنى أى شىء من قبيل النهاية أو الخاتمة النهائية المحددة سلفًا للكلية، بل عملية من التوسط بين الأجزاء، حيث يحدد كل منها الآخر. ولا يمكن لأحد التنبؤ بمستقبل الملاكمة، لا على مستوى انتصارات أو هزائم بعينها، وهى بالفعل بنية تكرار، ولا على المستوى الأكثر عمومية الخاص بتعديلات الرياضة أو تطوراتها المحتملة. إلا أن كل مباراة تمفصل نفسها فى إطار تاريخ الملاكمة، المعروف وغير المعروف. ويسمح لسارتر بأن يُضَمِّن الفرصة والاحتمال فى ترسيمته. وبما أنه لا يمكن معرفة الكلية باعتبارها مفهومًا سوف يحقق نفسه فى المستقبل، يقول سارتر بدلاً من ذلك إن الكلية تنتج نفسها فقط فى التو: "التجسيد فى حد ذاته غير قابل للتحقيق فى الحال إلا باعتباره إجمالاً لكل شىء، ولا يمكن اختزاله إلى وحدة مجردة محضة خاصة بذلك الذى يجمله" (٢، ٥٨). ويمكن معرفة الكلية فقط من خلال الفردى. ولكن يظل اتجاهها العام مجهولاً ولا يمكن تحديده.

وفى الوقت نفسه يقدم سارتر ادعاءً أكبر ولكنه أقل إقناعًا بأن مباراة الملاكمة تعمل هى الأخرى بطريقة مجازية وتعيد الإفصاح عن العنف الأكثر جوهرية، وهو شرط الندرة المُبْطَن الذى يعتبره هو أساس الصراع بصورة عامة. إن مباراة الملاكمة "هى التجسيد العام للصراع كله" (٢، ٣٢)، حيث تجمل فى صراعها "الأمور التى لا يمكن الحد منها والصدوع المعاصرة" (٢، ٢٦):

وهكذا يمكن للمرء أن يقول، ولابد أن يقول ... إن كل معركة هى إفراد لكل ظروف الكيان الاجتماعى المتحرك وإنها بهذا الإفراد تجسد الإجمال المطوِّق الذى هو العملية التاريخية (٢، ٥٨).

ولكنه يضيف بعد ذلك قائلاً: "قلت من قبل، وهاأنا أكرر، إننا لم نثبت بعد أن هذا الإجمال المطوِّق موجود". ولذلك فمع أنه من الممكن تصور أى حدث على أنه تجسيد للكلية، بما أنه لابد أن يشكل هو نفسه جزءاً من تلك الكلية فى شكلها النهائى، فإنه على عكس مثال مباراة الملاكمة الذى يمكننا فيه تعريف الكيان الكلى بأنه "الملاكمة"، لم يثبت أحد بعد أن هناك كياناً شاملاً، وهو "التاريخ"، يمكن القول بأنه موجود بحال من الأحوال. ورغم استخدام سارتر لمثال مباراة الملاكمة، فهو لم يمض إلى أبعد من ذلك فيما يتعلق بالمسألة الأساسية الخاصة بكيفية وجود إجمال دون أن يكون هناك مجمِل. ومن السهل إلى حد كبير بالنسبة له أن يبين أن مباراة الملاكمة تحدث داخل كلية "الملاكمة" العامة، وهى نفسها موجودة دائمًا فى أى تجسيد مفرد، لأن أية مباراة باعتبارها لعبة هى مباراة ملاكمة فردية وشىء يُدار طبقًا لقواعد عامة وتقليد اجتماعى محدد. ولكن ماذا عن تلك الصراعات التى لا تحدث فى إطار هذا النسق الاجتماعى، مثل المجتمعات البرجوازية المتصارعة التى لا يمكن أن يقال إنها موحدة، كما يشير سارتر غير مبال، إلا عن طريق اللجوء إلى الفردوس المفقود قبل الصراع الطبقى؟ مثل هذه المجتمعات تجعل من غير الممكن اختزال صراعات التاريخ إلى منطق سارتر ما لم يمكن بيان أنها تحدث داخل نسق أكبر يمكن إجماله، مثل مباراة الملاكمة. إلا أنه حين يطرح سارتر السؤال الخاص بما إذا كان بالإمكان أن يصلح منهجه كذلك للصراع الطبقى صلاحه لمباراة الملاكمة، فإنه يعترف بأنه يرى أنه من المستحيل الإجابة عنه ويعود بدلاً من ذلك إلى حالة الجماعات الفرعية الأسهل كثيراً[١٨]. ومرة أخرى يتراجع ويفترض وحدة أكبر يحدث فيها الصراع.

وهكذا يظل السؤال الرئيسى دائمًا بلا إجابة فى كتاب "النقد"؛ ففى كل مرة يعلن فيها سارتر أنه على وشك أن يمضى قدمًا مع المشكلة الأساسية الخاصة بكيفية أن يكون التاريخ إجمالاً دون أن يكون هناك مجمِل، نجده يعود إلى المرحلة الواضحة

الأكثر سهولة فى الطريق. وتصاحب الصعوبة التى يواجهها عدم ثقة عرضى متزايد لا شك فيه فى الكليات، حتى يبدو، أثناء مناصرته للخصوصيات ضدها، وكأنه تخلى عن محاولة إضفاء الشرعية على الكليات – التاريخ باعتباره إجمالاً – التى كانت تشكل فى الأصل موضوع مشروعه. وهنا يبدأ تناقض آخر فى مشروع سارتر ككل فى التكشف. ويبدو من الغريب بالنسبة لشخص على هذا القدر الكبير من عدم الثقة فى الكليات أنه شغل نفسه بشدة بأفكار الكلية والتاريخ والجدل[١٩]. وبقدر ما يصر سارتر أكثر وأكثر على مزايا الخصوصية (٢، ٢٠٠–٢٠٥)، يزداد كذلك أكثر وأكثر نفوره من الماركسية أو أية أنساق كلية أخرى يرفض حتى قبولها، حيث يحاول إحلال الخصوصية محل المفهوم، والمفرد محل الكلى. ويمضى نزوعه إلى الشك إلى حد إنكار وجود "المجتمع" أو "الأمة" فى حد ذاتهما (٢، ٢٤ و ٦١)؛ وهى نفس الكليات التى تتطلبها مقولته العامة. وهنا تأخذ التشابهات مع المنظرين "ما بعد الماركسيين" اللاحقين مثل فوكو وليوتار فى الظهور[٢٠]. ولكن إذا كان سارتر يتنبأ بهؤلاء المفكرين اللاحقين، فلا ينبغى أن نتسرع ونفترض أنهم قبلوا إدراكاته وحسب. ذلك أنه لا يمكن أن نتوقع فى يوم من الأيام أن يحل كلى سارتر الفردى المشكلة النظرية الشكلية الخاصة بكيفية ربط الوجود الفردى الوجودى بالتاريخ من حيث إنه يعيد فحسب تسمية المصطلحات المتضادة القديمة فى نسق من الإرداف الخُلفى. فهو يبدأ فحسب فى الانفصال من جديد فى غياب نظرية ملائمة خاصة بمفصلته[٢١].

٤ – التناقض الظاهرى للتاريخ

وهكذا يكون "الكلى الفردى" بمعانيه الإضافية العضوانية **oraganicist** والماهيوية التى يجسد من خلالها الجزء الكل هى نتاج تردد سارتر بين الفردى، الذى يظل متميزاً باعتباره الأساس الوجودى للتاريخ، والكلى الذى يشعر باعتباره ماركسيًا أنه لازم لوضوحه ومنحه المشروعية[٢٢]. وأثر تذبذب سارتر بين هذين القطبين هو أن مقولته تُجر بصورة متزايدة نحو نفس المواقف التى يتمنى هو فى الظاهر دحضها. ذلك أنه على سبيل المثال يعود مضطراً إلى فكرة أن التاريخ قد يتكون من إجمالات عديدة وليس إجمالاً واحداً:

> **هل يمكن ألا يكون التاريخ على مستوى الوحدات الضخمة تداخلات غامضة بين الوحدة والكلية، والجدل والجدل المضاد، والعقل والهراء؟ ألا يمكن أن يكون هناك، طبقًا للظروف والكل المحدد، إجمالات متعددة دون أن تكون هناك صلات بينها سوى الوجود أو لا يكون هناك اعتبار لأية صلة خارجية أخرى؟ (٢، ١٣١)**

حتى الآن كانت فكرة سارتر الخاصة بالصراع تعمل فى اتجاه مضاد لاتجاه باختين؛ فبينما يرى سارتر أن الصراعات مجملة، وتخلق دائما من التعدديات كلاً متطوراً أكبر حجمًا وأكثر أهمية، يرى باختين أنها تنقض الإجمال وتحل "الإجمالات السابقة"[٢٣]. إلا أن نص سارتر فى هذا السياق يخلق حواراً فى التوتر بين الاحتمالين وهو ما يصبح سمة سائدة إلى حد كبير خاصة بمنهجه النكوصى التقدمى وينتهى بنقض نفس الإجمال الذى سعى إلى إثباته. وهنا نجد نتيجة ما كان ألتوسير يصفه بأنه "الفرضية المزدوجة" double thesis المأساوية الخاصة بـ"إنسانية" سارتر "التاريخانية"، التى أفرزت حسبما يقول مايكل سبرنكر Michael Sprinker "ترددا لا ينتهى بين قطبى التفاؤل الثورى والتشاؤم التاريخى"[٢٤].

ويُنَظِّر سارتر نفسه هذا التناقض المتزايد باعتباره الفرق بين منهجه ومنهج الماركسية التقليدية، حيث يوسع الفرق بين المفهوم والتجسيد باعتبارهما سبيلين للفهم الجدلى الخاص بنفس الواقع الاجتماعى. فالمفهوم كما تستخدمه الماركسية التقليدية يتجه من الفردى إلى الكلى، حيث يزعم سارتر أنه بالتالى ينقض الإجمال فى حركة من "التوسع الناقض للانضغاط" decompressive expansion، بينما ينطوى التجسيد على "طريقة للانضغاط المجمل الذى يستولى فى المقابل على الحركة الجاذبة للمركز الخاصة بكل المعانى المنجذبة والمكثفة فى الحدث أو فى الموضوع" (٢، ٥٩). غير أن نص سارتر هو بالأحرى الذى يبدو أنه يقع بين هذين الاحتمالين الجدليين الخاصين بالتوسع والانضغاط بمنطق مزدوج. وبذلك فإن نفس مفهوم الإجمال، تمييزاً له عن الكلية، لابد من حرمانه من خاتمته المتوقعة، ذلك أنه إذا كان "التاريخ يؤثر باستمرار على إجمال الإجمالات" (١، ١٥) فلابد بالضرورة أن يعنى كذلك أنه لا يمكن بالقطع إجماله إجمالاً مطلقًا.

وهو يقول فى كتابه "مشكلة المنهج": "نحن نرى أن واقع الموضوع الجمعى يقوم على التكرار. وهذا يبين أن الإجمال لا يتحقق أبداً وأن الكلية موجودة فى أحسن الأحوال فقط فى صورة كلية جدلية"(٢٥). فكيف إذن يجمل التاريخ الإجمال إذا كان الإجمال لا يتحقق أبداً؟ وهذه هى النقطة التى يتطلب فيها الجدل باعتباره وحدة المنهج والحركة، والذات والموضوع، والعارف والمعروف، الذات الكاتبة التى يجب أن تجمعها معًا بفاعلية. وهكذا فالبحث النقدى

> **يتم داخل الإجمال ولا يمكن أن يكون اعترافًا تأمليًا بالحركة المجملة ولا إجمالاً مستقلاً مفرداً خاصًا بالإجمال المعروف. بل هو بالأحرى لحظة واقعية خاصة بالإجمال المتطور.... (١، ٤٨)**

ويعنى هذا أنه لابد من استمرارية حركة عملية الإجمال عن طريق البحث النقدى نفسه الذى يحدث أنها تعتمد عليه، غير أنه لا يمكنها بحال من الأحوال أن تحتويه بنفس الطريقة. وفى كل مرة يؤكد فيها سارتر الحركة المطوِّقة الخاصة بالعملية التاريخية، بينما يضيف مؤكداً أنه لم يثبت بعد أن هذا الإجمال موجود، لابد أن يقدم فى الوقت ذاته بنية مضادة خاصة بالتكرار لكى يبدو أن مقولته تتراوح، شأنها شأن الجماعات التى يصفها، "فى حالة من نقض الكلية الدائم" (١، ٥٧٩). وهذا هو السبب فى أنه رغم جرأته على طرح سؤاله الكاسح لا يمكن أن يكون أبداً فى وضع يمكنه من الإجابة عنه بأكثر من التأكيد والوعد بمزيد من الإجمال. ويعود الإبهام الذى كان يسعى للقضاء عليه إلى التحكم فيه. ولا يمكن لكتاب "النقد" أن يفعل شيئًا سوى الانتشار بصورة مبالغ فيها داخل عملية التأجيل الأبدية.

إذا كانت الكلية الفردية تقاطع حركة نص سارتر بشكل متزايد بدلاً من تزويدها بدليل واتجاه جدليين، فإن المشكلة التى استعين بها لحلها تتخذ فى تلك الأثناء مسارها المنحرف. وحين أنكرنا أن الصراع بنية افتراضية تتحقق فى الصراع التاريخى رأينا أن سارتر لا يفسر، من خلال نسق "الخامد التطبيقى" (الظروف المادية المحدِّدة التى خلقها التطبيق السابق)، كيف ينتج الأفراد أو الطبقات المتصارعة حركة تاريخية

تخضع لها بعد ذلك. وتخلق الأفعال بدورها الظروف لتناقضها حين يُحال بين *التحقيق* الناجح للتطبيق العملي بواسطة تطبيق عملي آخر تتعارض أهدافه معه. ولابد أن تعنى حقيقة أن الصراع يفرز إما مقابل العمل أو الوضع الطارئ الذي لم يكن هو الهدف الأصلي لأى من الجماعتين المتصارعين، أن التاريخ فى هذه الترسيمة له وحدة سلبية، بغض النظر عن الصياغة المضطربة الخاصة بالكلى الفردى. وإذا كان سارتر ينكر كل احتمال لكل من *البنية التاريخية الأساسية والوحدة الأكبر حجمًا*، أو "*النظام المفرط*" hyperorganism كما يصفه هو، التى يجرى داخلها الصراع، فحينئذ لا يكون للتاريخ حسب المفهوم الذى يقدمه هو هنا اتجاه محدد أو ضرورى. وهو يشير بصورة أكثر خطورة إلى أن التاريخ سوف ينحرف باستمرار عن أى مسار متعمد ويتخذ عوضًا عنه مسارًا لم يتوقعه أحد. وإذا كان الصراع السياسى يحدث لأغراض محددة ونتائج مرتقبة، فإن سارتر يبدو وكأنه يحكم عليه بأنه *سلسلة من الانعطفات التى لن تصل* إلى مقصدها فى يوم من الأيام. وبقدر ما يحدد "التاريخ" أفق إجمال تلك الدلالات الأخلاقية السياسية التى تسير فى اتجاه التغير الاجتماعى، فهو هنا لا يفقد دلالته الوحيدة وحسب، بل ينبئ كذلك بضياع الأسس التى تتشكل عليها دلالته. ولذلك لا يمكن أن يقال بحال من الأحوال إن سارتر يستعيض عن الطوعية البسيطة ببنية تاريخية أساسية.

وفى المجلد الثانى من "النقد" يبدو سارتر ملتبسًا بشكل شديد الوضوح فيما يتعلق بسؤاله الأساسى الخاص بكيفية اتضاح الصراعات التى ليس لها مجمِل حاكم أو بنية أساسية للإجمال. وهو يبدأ بالسماح بإمكانية الانشقاق، كذلك الذى حدث فى الإمبراطورية الرومانية (٢، ٨٤)، وهو ما يوحى بأن البشر يمكنهم أن يختاروا عدم السماح بالإجمال. وبعد ذلك يعترف بأن نتائج أى صراع قد لا تشى بالضرورة بأى تقدم، رغم احتمال وضوح هذا الصراع. فالتقدم أو التحسن ليس أكثر احتمالاً من الانهيار؛ إذ إنه الآن ينكر مرارًا أى منطق تاريخى ضرورى خاص بالتقدم، ذلك أن تجسيداته سوف تظل بصورة صارمة تجسيدات طارئة فيما يتصل بالأهداف التى كانت موجودة عند بداية التطبيق:

ليس [التاريخ] دقيقًا لأنه يمضى قدمًا عن طريق الأخطاء والتصويبات، ذلك أنه ليس ترسيمة كلية بحال من الأحوال وإنما مغامرة فريدة تتطور على أساس ظروف ما قبل التاريخ التى تتشكل فى حد ذاتها، وأخذًا فى الاعتبار كل الأهداف وكل الممارسات، وهى تراث ثقيل من الانحرافات الأساسية نفهمه فهمًا سيئًا. (٢، ٢٣٨)

ولذلك فللتاريخ بنية من نوع أو آخر؛ وهى ميراث من الانحراف المستمر.

ومن ناحية أخرى فإن سارتر بتخليه عن أى منطق خاص بالتقدم، لمصلحة التركيب السلبى الخاص بقابل العمل الذى يحدث الانحراف، يمكنه تبرير الانعطاف الأساسى الذى يخلق السياق لكامل جدله مع ميرلو بونتى، ولكل ماركسية ما بعد الحرب فى واقع الأمر؛ وهو شبح الستالينية. إلا أن المشكلة هى أنه رغم إنتاج سارتر تحليلاً استفزازيًا لأسباب نجاح ستالين، فهو ينسل بطريقة غير محسوسة إلى الحديث عن أسباب اضطرار ستالين للقيام بما قام به، إلى حد أن سارتر يبدو وكأنه يبرر أفعاله بناء على الضرورات المحددة الخاصة بظروفه التاريخية. وهكذا يقول سارتر إنه كان من الضرورى الاختيار بين انفضاض الثورة وانحرافها[٢٦]. والواقع أن الستالينية تتفق اتفاقًا تامًا مع البُنى المنحرفة الخاصة بمقولة سارتر النظرية. كما أنها طريقة مناسبة بما يكفى لإنهاء المعضلة التى بدأت فى نص سارتر.

ويتخذ سارتر شعار "الاشتراكية فى بلدنا" مثالاً للمُخْرَج غير المقصود ولكنه ضرورى مقابل العمل الخاص بصراع ستالين تروتسكى. وهو يترجم "الاشتراكية فى بلدنا" الخاصة بأحدهما مقابل "الدولية" الخاصة بالآخر إلى صراع بين مصطلحيه الخاصين بالتجسيد العينى والكلية المجردة اللذين باتا مُمَدَّيين reified ومنفصلين: "اختار التجسيد الثورى الفردى مقابل الكلى والقومى مقابل الدولى" (٢، ٢٢٣). ولذلك يصبح ستالين الماركسى الأصيل القادر على التعامل مع الظروف التاريخية المحددة، فى مقابل تروتسكى الذى يعتبرون أنه تعلق بلا أمل فى الكلية الافتراضية الخاصة بالماركسية المجردة. ويرى سارتر أن "تجسيد" الثورة "يتناقض تناقضًا مباشرًا مع تعميمها" (٢، ١١٦). وإذا كان يبين بالتالى السبب فى أن وجود الاشتراكية

فى بلد من البلدان ضرورى من الناحية التاريخية، فإنه ينتهى بما يبدو تبريراً للستالينية؛ وذلك أنه ببيانه كيفية تسبب مقابل العمل فى الانحراف يبدو مؤيداً لمساره، فى الوقت الذى يرفض فيه أية ترسيمة شاملة يمكن أن تمثل أساساً لادعاء سوف يجرى تصحيحه فى النهاية. ويتوقف التحليل عند النقطة التى تبدو عندها حتى معاداة ستالين للسامية وكأنها أمر ضرورى (٢، ٢٨١). ولا يطرح سارتر للنقاش أبداً مسألة الجرائم الأخرى التى ارتكبها ستالين (وهو ما يصدق كذلك على الطريقة التى تمضى بها المقولة) كما أنه لا يعالج المشكلة الواضحة الخاصة بكون تعريفه ستالين على أنه الماركسى العملى ذو الخصوصيات، مقابل كلية تروتسكى المجردة، يتخذ اتجاهاً معاكساً تماماً لحقيقة أن الستالينية أفرزت أوضح مثال للماركسية التى أبطنت داخلها ترسيمة مجردة. وبدلاً من ذلك يتخلى سارتر أخيراً عند هذه النقطة عن كل أمل فى إثبات أن التاريخ إجمال بلا مُجْمِل. وهو يدخل فى محاولة طويلة تستغرق بقية الكتاب لتعديل الأنطولوجيا السابقة الخاصة بكتاب "الوجود والعدم" **Being and Nothingness** إلى أنطولوجيا جديدة خاصة بالعمل وحتى بالتاريخ، وكأنه يبحث رغم ذلك احتمال منح التاريخ وضعاً أنطولوجياً؛ وهو احتمال يبرز دائماً داخل نصه فى إنكاره المُلِحّ. ويظل هذا التحليل على طوله غير مكتمل[٢٧]. وقد انحرف سارتر نفسه عن مشروعه الأصلى عند دراسة الانحراف. ولكن ذلك لم يكن مجرد أثر ستالين فى حد ذاته، رغم جذبه المعاكس باعتباره ضرباً من الكلى الفردى الذى يوحِّد فى الواقع "الإنسان" مع "التاريخ"؛ فقد كان كذلك نتيجة للانهيار النظرى الخاص بالكلى الفردى باعتباره مفهوماً مجمِعاً يمكنه إنقاذ التاريخ من النتائج المنحرفة الخاصة بالعمل المضاد.

ولذلك انهار تبرير سارتر الفلسفى لـ"التاريخ" فى المجلد الثانى حين أوصله منطق التاريخ بعناد ليس إلى الإجمال بلا مجمِل وإنما إلى العكس تماماً، أى إلى نمط ستالين واستنتاج أنه لم يكن هناك من سبيل للاستغناء عن الستالينية من أجل تطوير الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى. ومع أن كتاب "النقد" كان يُقصد به إنقاذ الماركسية من تصلب الستالينية، فقد وجد سارتر أنه بدلاً من أن تشرح نظريته الخاصة بالتاريخ ما وقع من أخطاء ، حين اتضح عند الممارسة أن أكثر النظريات السياسية تشدداً واحدة من أشد النظريات قمعاً ، آثرت فى المقام الأول بيان أسباب حدوث الأمر على ذلك النحو. ولم يكتمل المجلد الثانى ولم ينشر غير مكتمل إلا فى عالم ١٩٨٥ .

وهكذا توقفت محاولة سارتر لإثبات حقيقة الماركسية وحقيقة التاريخ على المستوى الفلسفي. وكانت المشكلة النظرية الأساسية هي بيان كيفية تشكيل إجمالين مستقلين ومتناقضين أو أكثر وضوحًا جدليًا واحدًا؛ وقد اضطر لكي يفعل ذلك أن يجْمِل الطبقات المتصارعة وأن يكتشف الوحدة الاصطناعية الخاصة بالمجتمع التصارعي. وكانت مفصلة التطبيق العملي الفردي بالتاريخ تصمد أو تنهار بسبب مفهوم التاريخ باعتباره إجمالاً بلا مُجْمِل. وكانت المخاطر واضحة وضوحًا مؤلمًا لسارتر نفسه: "الماركسية صادقة صدقًا شديدًا إذا كان التاريخ إجمالاً، بينما لا تكون كذلك إذا تحلل التاريخ الإنساني إلى عدد كبير من التواريخ" (٢، ٢٥). وكانت المشكلة هي أن المقدمات المنطقية الخاصة بنظريته كانت تستلزم الإجابة عن هذا السؤال كي تظل على الدوام موقوفة بشكل مؤقت، بينما يحدث نصه التباس الاختيار الذي طرحه بدلاً من أن يحله. وإذا كان سارتر قد بدأ بمحاولة توحيد الإنسان مع التاريخ، فهو يطرح من جديد في الهوامش التي في نهاية المخطوطة السؤال الأنطولوجي الأساسي، ويُتْبِعه على الفور بإجابة غير ملتبسة لا شك في عدم التباسها:

هل التاريخ ضروري للإنسان؟

هامش رقم (٢، ٤٥٤)

كانت إذن مقولة سارتر بشأن التاريخ باعتباره إجمالاً غارقة في صعوبات لا آخر لها بحلول الوقت الذي كان يعد فيه مسودة المجلد الثاني من كتاب "النقد" في عام ١٩٥٨ . وما إن نشر المجلد الأول في عام ١٩٦٠ حتى تعرضت للهجوم المكانة التي ادعاها للتاريخ وللإنسان ولتمفصلهما.

٥ - التاريخ والمركزية العرقية

توضح حالة سارتر السبب في ضرورة أن يظل الدفاع عن "التاريخ" في مواجهة البنيوية وما بعد البنيوية إشكاليًا على الدوام. وفي هذا السياق نجد أنه من المفارقة أن النقد البنيوي الخاص بدعاوى سارتر الخاصة بالتاريخ هو الذي أحدث من الناحية التاريخية الموت الفكري المفاجئ للماركسية الوجودية ذاتها. وتُصوِّر في بعض الأحيان

اعتراضات ليفى ستروس الشهيرة على سارتر، التى ظهرت فى الفصل الأخير من كتاب "العقل الوحشى" The Savage Mind (١٩٦٢)، وكأنها مجرد هجوم بنيوى على الماركسية[٢٨]. غير أن سببها المباشر كان الرد على استفادة سارتر نفسه من كتاب ليفى ستروس "البنى الأولية للقرابة" The Elementary Structures of Kinship (١٩٤٩) فى المجلد الأول من "النقد". وكان سارتر قد أعلن أنه

> **إذا كان هناك وجود لشىء مثل حقيقة التاريخ (وليس حقائق عدة، حتى وإن نُظِّمت على هيئة نسق)، فلابد أن يبين بحثنا أن نوع الوضوح الجدلى الذى تحدثنا عنه ... ينسحب على تقدم التاريخ الإنسانى ككل (١، ٤٦).**

وكان سارتر يرى أن "التاريخ الإنسانى" متماه مع تاريخ الغرب، ولهذا السبب عارض ليفى ستروس ادعاء سارتر وضع الأساس الإنسانى لـ"الأنثروبولوجيا التاريخية البنيوية" الخاصة بالماركسية[٢٩]. وإذا ما عدنا بالنظر للوراء لوجدنا أنه كان من الأهمية بمكان أن تبدأ مقاومة "تاريخ" سارتر بلفت الانتباه إلى مركزيته العرقية ومركزيته الأوروبية.

وقد اتخذ نقد ليفى ستروس لسارتر فى الواقع شكل التحليل التفكيكى. فهو يبدأ بالقول بأن كتاب "النقد" يعمل بحركة مزدوجة؛ تمامًا كما أشار دريدا بعد ذلك بأربع سنوات إلى أن عمل الأنثروبولوجى يتم بنفس الطريقة تمامًا[٣٠]. ويركز ليفى ستروس على التناقض الظاهرى الذى رأينا من قبل أنه ملمح مميز من ملامح كتاب "النقد"، مشيرًا بشكل خاص إلى تردد سارتر بين مفهومى الجدل والعقل. وهو فى الأول ينظر إليه على أنه مناقض للعقل التحليلى تناقض الصواب مع الخطأ، بينما يراه فى الثانى باعتباره مكملاً له[٣١]. وإذا كان الحال كذلك، فحينئذ يقول ليفى ستروس إن سارتر يسحب الأهلية من كتابه "النقد" الذى يوجد، شأنه شأن أى نقد، حقيقة العقل الجدلى بشكل جزئى من خلال ممارسة العقل التحليلى، وهو ما يفصل الذات عن الموضوع، والعارف عن المعروف بشكل لابد منه حتمًا. ولكن حينئذ "يكون من الصعب رؤية كيفية تطبيق العقل التحليلى على العقل الجدلى وادعاء خلقه، إذا كانت تحدِّد الاثنين صفات حصرية بصورة متبادلة"[٣٢]. بل إنه إذا كان الاثنان يصلان فى نهاية الأمر إلى نفس

الحقيقة بأية صورة من الصور، فحينئذ يبدو أنه ليست هناك حاجة كبيرة إلى العقل الجدلى بحال من الأحوال. "يبدو مسعى سارتر متناقضًا فى إحدى الحالتين وزائدًا على الحاجة فى الأخرى" (٢٤٦).

وبينما يؤكد ليفى ستروس على أن كلاهما ينطلق من ماركس، فهو يشير إلى أنه يرى أن الماركسية توحى بأن

التقابل بين نوعى العقل نسبى وليس مطلقًا. وهو يتفق مع التوتر الموجود داخل الفكر الإنسانى الذى قد يستمر فى الواقع إلى ما لا نهاية، غير أنه لا أساس له من الناحية القانونية (٢٤٦).

لا يوجد شكلا العقل مستقلين أحدهما عن الآخر، مثل أشكال الواقع المختلفة، بل إنهما يوجدان متعلقين ببعضهما فى نسق شبيه بـ"تقييد" دريدا التفاضلى[٣٣]. وما لم يكن معروفًا لليفى ستروس أن سارتر نفسه كان قد ارتأى أن الفهم الجدلى نفسه يعمل بطريقتين، إحداهما طريقة "التوسع" والأخرى طريقة "الانضغاط"، وهو ما يشير إلى أنه بفصله الجدل عن العقل التحليلى أعاد تقديم العقل التحليلى فى صورة جديدة. وسوف يستمر بلا شك (وبالضرورة) الجدل بشأن علاقة أنواع العقل المختلفة ببعضها دون التوصل إلى حل. فالمهم فى السياق الحالى هو أن ليفى ستروس، بإعادته إبراز احتمال عدم وجود فرق مطلق بين الاثنين، يشكك فى تعريفات سارتر الخاصة بالإنسان والتاريخ الإنسانى وأخيرًا مفهومه الخاص بالتاريخ فى مجمله؛ وجميعها يقوم على الجدل.

وإذا كان الصراع هو القوة المحركة للتاريخ، وكان التاريخ سلسلة من الإجمالات الجدلية المتجددة، فحينئذ يزعم سارتر أن ما يسميها "المجتمعات المتخلفة" موجودة فى حالة اتزان، وهى لذلك بلا تاريخ. وهو يقول:

ليس هناك مُحال منطقى (جدلى) فى فكرة وجود بلد بلا تاريخ، حيث تعيش الجماعات البشرية حياة البلادة والخمول ولا تخرج أبدًا من دائرة التكرار، وحيث تصنع حياتها بتقنيات وأدوات بدائية ولا تعرف أى منها شيئًا عن الأخرى على الإطلاق (١، ١٢٦).

وهنا نجد هيجل في الخلفية. فالتاريخ كما يقول سارتر لا يولد إلا من عدم التوازن المفاجئ أو الندرة التي تربك كل مستويات المجتمع وتخلق الصراع وبالتالي التقدم. وقد اعترض كثيرون على أن هذا التحليل ليس ماركسيًا؛ حيث إن الماركسية تتخذ شكل التحليل لإساءة استخدام فائض القيمة[٣٤]. غير أن ليفي ستروس يحتج على المركزية العرقية التي في مقولة سارتر، ذلك أنها تعني أن "الإنسان"، الذي ينبغي أن تكون عناصره أو مكوناته من إنتاج أنثروبولوجيا سارتر، يُعَرَّف سلفًا من ناحية الجدل باعتباره إنسانية ذات تاريخ ترتبط ارتباطًا شديدًا بمجتمعات الغرب[٣٥]. أما الآخرون فمستبعدون. إلا أن هذا هو الافتراض الذي يبين مدى عدم تمييز المجتمعات الغربية عن سائر الثقافات كافة، ذلك أن ليفي ستروس يرى أن كلاً منها افترض أنه يمثل دلالة المجتمع الإنساني ومعناه الكاملين:

لابد أن يكون المرء على قدر كبير من الأنانية والسذاجة كي يعتقد أن الإنسان لجأ إلى نمط واحد بعينه من الأنماط التاريخية أو الجغرافية الخاصة بوجوده، بينما تكمن حقيقة البشر في نسق ما بينها من فروق وسمات مشتركة (٢٤٩).

وتنبع مركزية سارتر العرقية من كامل مشروع الوجودية الخاص به وتعريفه الظاهراتي للإنسان من ناحية تعريف الذات المجرِّبة مقابل آخر ما. ويشير ليفي ستروس إلى أنه ينبغي على الأنثروبولوجيا باعتبارها علمًا عدم تقديم تعريف للإنسان كما هو معروف تجريبيًا في مجتمعنا الذاتية غير العلمية - بل ينبغي أن تبدأ بـ"تفكيكه". وهنا نواجه أول محاولة لتفكيك "الإنسان"، وهو المشروع الذي أحدث من الإزعاج ما يزيد على ما أحدثته معظم المشروعات في تاريخ العلوم الاجتماعية الحديث. إلا أن ما يقصده ليفي ستروس هنا هو فقط رفض تعريف سارتر لـ"الإنسان" سلفًا، حيث تحدده تجربة بعينها خاصة بمن هو إنسان في مجتمع ما بعد الحرب الفرنسي في القرن العشرين. وافتراض أن تجربة الإنسان ونوعه ومجتمعه تشكل الواقع الوحيد هو في الحقيقة نفس تناقض المفهوم الكامل الخاص بأية أنثروبولوجيا. وكما يقول سايمون كلارك Simon Clark ، فإن سارتر "يتبنى العقلنة الواعية الخاصة بثقافته فيما يخص دلالة الإنسانية المطلقة"[٣٦]. ولكن كيف يدعي سارتر تأسيس أنثروبولوجيا عامة

فى الوقت الذى يعرِّفها فيه قياساً على مجتمعه هو وحسب؟ وما إن يبين ليفى ستروس أن التجربة التى يبنى عليها سارتر فلسفته ليست تجربة كلية حتى لا يكون هناك مبرر للاستدلالات العامة الخاصة بكل الإنسانية التى يستمدها منها[٣٧]. ولا يمكن نقض تاريخية وعى سارتر الوجودى لتصبح أساساً عاماً لمفهوم التاريخ.

وبعد تشكيك ليفى ستروس فى تعريف سارتر للإنسان والإنسانى طبقًا لأنساق الحضارة والبدائية نجده يركز على هذه العلاقة بالتاريخ. وهو يقول إنه لا يمكن ربطها بفكرة "الإنسان" وكأن كلا منهما صورة من الأخرى:

> **علينا فقط الاعتراف بأن التاريخ منهج ليس له أى موضوع واضح مناظر له كى نرفض المساواة بين فكرة التاريخ وفكرة الإنسانية التى حاول البعض فرضها علينا لهدف غير معلن خاص بجعل التاريخية الملاذ الأخير للنزعة الإنسانية التجاوزية؛ وكأن بإمكان البشر استعادة وهم الحرية على مستوى "نحن" فقط بالتخلى عن "الأنوات" I's التى يُعْوِزها التماسك بشكل شديد الوضوح (٢٦٢).**

بعبارة أخرى، لا يمكن لمحاولة سارتر الجمع بين الماركسية والذاتية الوجودية حل مشكلاتها من خلال الانتقال من النزعة الاقتصادية إلى التاريخ، ذلك أن التاريخ يستمر ضمنًا فى تحقيق نفس الوظيفة بأى حال من الأحوال. وهنا يقول ليفى ستروس إن وراء السؤال الأصلى الذى بدأ منه سارتر – كيف يصنع الإنسان التاريخ إذا كان التاريخ يصنعه؟ – يكمن سؤال آخر، وهو إذا كان الإنسان هو الذى يصنع التاريخ، فكيف يكتسب "التاريخ" وضعه المبالغ فيه باعتباره موضوع نص سارتر الذى لا يمكن إنجازه؟ ويعنى تأكيده على تفوق التاريخ أنه يشكل "منه مفهوماً يكاد يكون غامضاً".

> **يبدو أن سارتر تذكر فقط نصف درس ماركس وفرويد المجمَّع. فقد علمانا أنه لا يكون للإنسان دلالة إلا بشرط رؤيته لنفسه على أنه ذو. وهذا هو حد اتفاقى مع سارتر. ولكن لابد أن يضاف أن هذه الدلالة ليست بحال من الأحوال الدلالة**

الصحيحة؛ فالبُنى الفوقية أفعال معيبة "حققت نجاحًا" على المستوى الاجتماعي. ومن ثم فإنه لا جدوى من اللجوء إلى الوعى التاريخى للحصول على أصدق دلالة (٢٥٣).

الوعى التاريخى أيديولوجى فى المقام الأول، حتى ولو كان جدليًا، ويمكنه فى حد ذاته أن يوفر الدلالة الواقعية الوحيدة للتاريخ. ورغم تأكيد سارتر على أن الإنسان هو الذى يصنع التاريخ، فالتاريخ يتخذ وضعه الأنطولوجى فى كتاب "النقد".

ويشكك ليفى ستروس قبل كل شىء فى وضعه باعتباره إجمالاً. ففكرة التاريخ باعتباره إجمال الإجمالات لا تصلح. وهو يتساءل فى نقد للإجمال وصفه دريدا بأنه أول صياغة "كلاسيكية"، ما مدى ما يمكن أن يكون عليه الإجمال من كلية؟[٣٨] هل يمكن أن يتضمن كل حقيقة تاريخية؟ إن التاريخ يحدد عملية تشكيل الحقائق التاريخية، وبصورة خاصة انتقاءها. أما التاريخ الذى يتضمن كل شىء فيصل إلى حد الفوضى:

بما أن التاريخ يبتغى الدلالة، فمصيره أن ينتقى المناطق والفترات وجماعات البشر والأفراد الذين داخل هذه الجماعات ويجعلهم، باعتبارهم أشكالاً متقطعة، بارزين أمام استمرارية تصلح بالكاد لأن تكون خلفية. وقد يلغى التاريخ الكلى كلية حقيقية نفسه؛ حيث يكون ناتجه لا شىء (٢٥٧).

تعمل الدلالة من خلال شكل من أشكال المجاز المرسل، حيث تميز بين العناصر من حيث الأهمية وعدم الأهمية، وهذا هو السبب فى أنه لابد أن تكون متحيزة فيما يتعلق بأى نص تفسره. (يمكن مقارنة هذا بالطريقة التى يتسلل فيها المجاز المرسل الخاص بالكلى الفردى بإصرار، فى نص سارتر اللاحق، إلى فردية الحدث). ويشير ليفى ستروس إلى أن الإجمال فى المجلد الأول من "النقد" لا يسعه سوى خلق الدلالة عن طريق الانتقاء باستعمال هذه الوسائل المجازية الخاصة بالاستبعاد، أى بتأسيس نفسه على غياب مركزى عرقى. وينقض الوعى التاريخى التاريخية بتحويله التعاقب diachrony إلى كلية تزامنية synchronic واحدة:

وبذلك ينتهى بنا الحال إلى مفارقة النسق الذى يستعين بمعيار الوعى التاريخى باعتباره وسيلة لتمييز "البدائى" عن "المتحضر" غير أنه هو نفسه ـ على عكس ما يدعى ـ لا علاقة له بالتاريخ. فهو لا يقدم أية صورة عينية للتاريخ وإنما يعرض ترسيمة مجردة خاصة بمن يصنعون التاريخ من ذلك النوع الذى يتجلى فى اتجاه حياتهم باعتبارها واقعًا تزامنيًا. وبالتالى فإن موقعه بالنسبة للتاريخ هو نفس موقع البدائيين بالنسبة للماضى الأبدى؛ ذلك أن التاريخ فى نسق سارتر يؤدى نفس الدور الذى تؤديه الخرافة myth تمامًا (٢٥٤).

وبدلاً من أن يكوِّن التاريخ شكلاً مميزًا من المعرفة (التاريخية)، فهو ليس سوى خرافة الإنسان الحديث، ولا يعدو كونه مجرد منهج تحليل. ورغم تركيز مقولة سارتر على التاريخ والإجمال باعتباره نسقًا، فهى تقوم على خلق شكل من أشكال التزامن. وهو ما يعرضه ليفى ستروس من خلال المناقشة الشهيرة لوظيفة نسق الزمن.

فهو يقول إن التاريخ، شأنه شأن كل قوالب المعرفة، يستلزم نظام ترميز code لتحليل موضوعه، ويرى معظم المؤرخين أن نظام الترميز هذا هو الترتيب الزمنى للأحداث. ويخلق استخدام الترتيب الزمنى للأحداث فى الكتابة التاريخية وهمًا بأن الكل يعمل بواسطة تقدم مستمر موحد، أى سلسلة خطية linear يحتل فيها كلٌ مكانَه. وهكذا يكون التاريخ عملية من التطور المستمر. ويقول ليفى ستروس إن نموذج العملية الخاص بالتاريخ وهم، ذلك أنه حتى تواريخ الأيام لا تعمل بهذه الكيفية(٣٩). فتواريخ الأيام تعمل فقط عن طريق كونها فردًا فى طائفة class . ذلك أن تاريخ اليوم الواحد لا يدلنا على شىء؛ لأنه لا يكتسب دلالة إلا حين يكون جزءًا من سلسلة. غير أن تلك الطائفة لا تتفق بالضرورة مع الأنساق الأخرى من تواريخ الأيام والفترات والألفيات والعصور وغيرها.

التاريخ نسق متقطع من دوائر التاريخ التى يحدد كلاً منها تكرار مميز وتنظيم تفاضلى differential من قبل وبعد. ولم يعد

المرور بين تواريخ الأيام التى تشكل دوائر مختلفة أكثر إمكانية من المرور بين الأعداد الطبيعية وغير العقلانية. أو بتحديد أدق، فإن تواريخ الأيام المناسبة لكل طائفة هى غير عقلانية بالنسبة لكل تواريخ الطوائف الأخرى (٢٥٩-٢٦٠).

وبناء على ذلك فإن ما تسمى الاستمرارية التاريخية غالبًا ما تُشكَّل من أنساق متقطعة كل منها له زمانية مختلفة[٤٠]. ذلك أن التاريخ لا يمكن أن يكون كليًا، ولا سلسلة بسيطة من الأحداث، ولا استمرارية. وتعنى حقيقة أنه لابد أن ينطوى دائمًا على الترميز، وبالتالى على التأويل كذلك، أن "المعرفة التاريخية لا تزعم أنها مقابلة لأشكال أخرى من المعرفة باعتبارها المعرفة المميَّزة تميزًا كبيرًا" (٢٦٣). فالتاريخية نمط من أنماط المعرفة الخاصة ببعض المجتمعات، غير أنه لا يمكنها فى الواقع الزعم بأنها قاعدة المعرفة الأساسية بالنسبة لكل المجتمعات؛ وهى النقطة التى أعاد التأكيد عليها فوكو فى كتابه "نظام الأشياء" The Order of Things . وهكذا فالمسألة أبعد من أن تكون أن البحث عن الوضوح ينتهى بالتاريخ فى حد ذاته[٤١].

لهذا السبب يوجه ليفى ستروس ثلاثة انتقادات أساسية لمفهوم سارتر الخاص بالتاريخ[٤٢]. فهو بادئ ذى بدء يعترض على مساواته بأى تعريف أنثروبولوجى لـ"الإنسان". ثانيًا: يقول ليفى ستروس إن وصف سارتر للتاريخ بأنه تأليف "تاريخ" واحد ذى دلالة واحدة لا يتحقق إلا من خلال استبعاد سائر التواريخ الأخرى ذات الدلالات الأخرى؛ ذلك أن الإجمال يمكن أن يجمل فقط إذا استُبعد كل شىء يظل آخر بالنسبة له. وبالتالى فإن تعريف سارتر حشو زائد؛ ذلك أنه تاريخ واحد لأنه تاريخ واحد (فحسب). فسارتر على وجه التحديد يخلق تاريخًا واحدًا باستبعاده كل التواريخ إلا تاريخ الغرب. ولذلك فإن تاريخه باعتباره إجمالاً لا يمكن أن يعمل إلا من خلال المركزية العرقية الصارمة. ثالثًا: فحتى حسب تعبيره هو، يعتمد مفهوم التاريخ باعتباره تطورًا مستمرًا، وإجمالاً متطورًا للإجمالات، على فكرة الترتيب الزمنى للأحداث التى تفترض وجود فكرة متجانسة تزامنية خاصة بالزمن. ولكن حتى الترتيب الزمنى التاريخى يعمل من خلال أنساق متقطعة، حيث تحدد العناصر فى كل طائفة تحديدًا تفاضليًا وحسب بالنسبة للعناصر الأخرى التى داخل طائفتها. ويساوى هذا الانتقاد

الأخير التحدى بأن تاريخ سارتر يمكن فقط تنظيره باعتباره إجمالاً حال تفسيره من الناحية المفاهيمية على أنه شكل تزامنى. وبينما يتخذ انتقاد إبراز بنيوية ليفى ستروس للتزامنى على حساب التعاقبى وضع البديهية النقدية، فهو يكرر فى واقع الأمر جوهر انتقاده لسارتر، وهو أن سارتر كان يسعى إلى تحويل التاريخ إلى فضاء من التزامنية. والواقع أن الكلية فى كل من مجلدى "النقد" تفترض وجود زمانية متجانسة؛ فالكلية الواحدة يمكنها فقط أن تعمل بافتراض ما يسميه ألتوسير "القطاع الماهيوى" essential section . وكشأن ألتوسير وفوكو، كان ليفى ستروس نفسه مهموماً بوضع مفاهيم لأشكال الزمانية المتغايرة التى تروغ من كل تنظير التاريخ باعتباره تعاقبًا متجانسًا وتزعجه باستمرار.

وكان هجوم ليفى ستروس، إلى جانب مصاعب سارتر النظرية التى سبق إيضاحها، من الفاعلية بما يكفى للقضاء على مشروع كتاب "النقد"؛ الذى لم يكتمل قط. وقد احتاج سارتر أربع سنوات كى يرد، وحين جاء الرد فى النهاية اتفق حتى أكثر المعجبين تعاطفًا معه على أنه لم يوفق فى الرد على الانتقادات الأساسية(٤٣). ومن المؤكد أن اعتراضات ليفى ستروس على نظرية التاريخ الخاصة بسارتر على أساس مركزيتها العرقية كانت فى محلها، حيث أوضحت أن أحد دروس محاولة سارتر الضخمة لجعل التاريخ حقيقة، ولإعطائه دلالة واحدًا، كانت ربط ذلك التاريخ بالإمبريالية الثقافية الغربية.

وينبغى أن نتذكر كذلك أن "أفضل ما فى الفلسفة أنها تخفق"، كما يقول ليفينا(٤٤). ومع أن أنطولوجيا سارتر لم تنجح فى إجمال التاريخ، فهى تظل مفتوحة أمام أية آخرية لا يمكن التقليل من شأنها. وربما كان هذا سببًا لعدم اتهام سارتر نفسه بالمركزية العرقية فى سياسته ، رغم المركزية العرقية الخاصة بترسيمته التاريخية المتعمدة. ويتضمن المجلد الأول من "النقد" تحليلات للبُنى السياسية والنفسية الخاصة بالكولونيالية والعضوية، حتى وإن كان لابد أن "تُذاب فى التاريخ" كما هو الحال دائمًا (١ ، ٧١٦). إلا أن هذا يسمح لسارتر رغم ذلك بأن يدافع على سبيل المثال عن مشروعية استخدام الشعوب المستعمَرة للعنف ضد مضطهديها، متنبئًا برأى فانون القائل بأن الاستعمار تحقق بالعنف ولذا يجب التغلب عليه بالعنف. ويرى أرونسون

لجوء سارتر إلى سبب مقاومة القمع الاستعمار باعتباره عملاً من أعمال "جلد الذات" وأحد نواتج اليأس السياسى النظرى، غير أن هذا يتجاهل السياق التاريخى والسياسى الذى قام فيه سارتر وكتابه "الأزمنة الحديثة" **Les Temps Modernes** بدور رائد فى معارضة حرب الجزائر(٤٥). ولو عدنا للوراء لوجدنا أن هذه الهموم تبدو الآن حركة أكثر شجاعة بكثير، حيث تمثل مبادرة سياسية مهمة ظلت قائمة فى مقاومة الحرب فى جنوب شرق آسيا فى الستينيات وأوائل السبعينيات. ولكن تدخل سارتر الشجاع ضد الكولونيالية الفرنسية وغيرها من الكولونياليات لا يمكن أن يكون له أثر نظرى مقابل مادام يحتفظ بإطاره الماركسى التاريخانى. ذلك أن نظرية التاريخ التكاملية الخاصة به أدت إلى عدم السماح بالمحاولات الراديكالية لكتابة التواريخ الأخرى التى استبعدها الغرب أو استعادتها. ومع أن كثيرين اعتبروا ذلك هجوماً على التاريخ فى حد ذاته، فقد كان نقد التاريخانية الماركسية الذى بدأه ألتوسير هو الذى جعل وجود الاحتمالات السياسية الجديدة فى هذا الاتجاه ممكنة .

الهوامش

1 Jean-Paul Sartre, *What is Literature?*, trans. Bernard Frechtman (London: Methuen, 1950), 176.

2 Sartre, *Critique of Dialectical Reason:* I: *Theory of Practical Ensembles*, trans. Alan Sheridan Smith (London: New Left Books, 1976), 822. Further references will be cited in the text, preceded by the volume number. References to Volume II, *Critique de* ia *raison dialectique: L'intelligihilite de l'histoire*, ed. Arlette Elkaim-Saetre (Paris: Gallimard, 1985) will also be cited in the text, also preceded by the volume number. Italics are Sartre's. All students of Sartre are greatly indebted to Ronald Aronson's lucid exposition of Volume II in *Sartre's Second Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); where the same passage has been cited, the translations given here from Volume II are based (with modifications) on Aronson's. Critical accounts of Sartre tend to emphasize the earlier work; those which consider the *Critiques* include: Raymond Aron, *History and the Dialectic of Violence. An Analysis of Sartre's 'Critique de la raison dialectique'*, trans. Barry Cooper (Oxford: Blackwell, 1975), Ronald Aronson, *Jean-Paul Sartre - Philosophy in the World* (London: Verso, 1980), Joseph S. Catalano, *A Commentary on Sartre's 'Critique of Dialectical Reason. Volume 1. Theory of Practical Ensembles'* (Chicago: Chicago University Press, 1986), Pietro Chiodi, *Sartre and Marxism*, trans. Kate Soper (Brighton: Harvester Press, 1976), Thomas R. Flynn, *Sartre and Marxist Existentialism* (Chicago: Chicago University Press, 1984), Andre' Gorz, 'Sartre and Marx', *New Left Review* 37 (1966), 33-52, Christina Howells, *Sartre: The Necessity of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press. 1988'. Fredric Jameson *Sartre: The Origin of a Style* (New Haven: Yale University Press, 1961), *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, (Princeton: Princeton University Press, 1971), Fredric Jameson, ed., *Sartre After Sartre, Yale French Studies* 68 (1985), Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), Dominick LaCapra, *A Preface to Sartre. A Critical Introduction to Sartre's Literary and Philosophical Writings* (Ithaca: Cornell University Press, 1978), Nicos Poulantzas, *La 'Critique de la raison dialectique' del. - P. Sartre et le droit* (Paris: Archives de philosophie du droit, tome X, 1965), and Mark Poster, *Sartre's Marxism*, (London: Pluto Press, 1979).

3 *Critique of Dialectical Reason*, I, 1~21, 27-32.

4 For Sartre Kant's analytic reason was applicable to the natural but not to the human sciences. See *Critique of Dialectical Reason*, I, 18 and 823.

5 Althusser's would be the second. See Chapter 4.

6 Maurice Merleau-Ponty, 'The War Has Taken Place' (1945), in *Sense and Non-Sense*, trans. Herbert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus (Evanston: Northwestern University Press, 1964), 151.

7 Sartre, and most writers on Sartre, explain his Marxism as an attempt to add existentialism's subjectivity to Marxism's objectivity, of putting man - once more, as he argued - at the basis of Marxism. Sartre describes it as follows: 'It is precisely this expulsion of man, his exclusion from Marxist knowledge, which resulted in the renascence of existentialist though outside the historical totalisation of knowledge.... Marxism will degenerate into a non-human anthropology if it does not reintegrate man into itself as its foundation.... From the day that Marxist thought will have taken on the human dimension (that is, the existential project) as the foundation of anthropological knowledge, existentialism will no longer have any reason for being' (Sartre, *The Problem of Method*, trans. Hazel E. Barnes, London: Methuen, 1963], 179-81). Sartre's own explanation of the historical circumstances which gave rise to his attempt to combine existentialism with Marxism can be found at 3-34. For a critique of Sartre's account, see Jameson, *Marxism and Form*, 20~9.

8 This was obviously in itself by no means a new doctrinal crux: indeed the conflict of free-will and predetermination could be said to have always constituted the central problem for theology, just as the relation of individual to society provided the theoretical crux for the nineteenth century. The latter was effectively solved by the Marxist shift to the category of class - which Sartre could be said to have reversed back again.

9 See for example, Philip Wood, 'Sartre, Anglo-American Marxism, and the Place of the Subject in History', *Yale French Studies* 68 (1985), 15-54. For the return of individualism to Marxism see Jon Elster's argument for a theory of 'methodological individualism' in *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), and many recent works associated with the Frankfurt School.

10 Sartre, *What is Literature?*, 174; cf. *The Problem of Method*, 85.

11 Sartre, *The Problem of Method*, 87. For definition of praxis see *Critique of Dialectical Reason*, I, 734. Individual praxis constituted the fundamental principle for Sartre and he therefore sought to demonstrate that all dialectic derives from it.

12 Aronson, *Sartre's Second Critique*, 42. This was the question which Sartre was in fact unable to solve.

13 Sartre, *The Problem of Method*, 29, translation modified.

14 Sartre, *The Problem of Method*, 90.

15 *Critique of Dialectical Reason*, I, 817. Sartre continues: 'History is intelligible if the

different practices which can be found and located at a given moment of the historical temporalisation finally appear as partially totalising and as connected and merged in their very oppositions and diversities by an intelligible totalisation from which there is no appeal. It is by seeking the conditions for the intelligibility of historical vestiges and results that we shall, for the first time, reach the problem of totalisation without a totaliser and of the very foundations of this totalisation'. Sartre certainly reached the problem in Volume II.

16 See *Critique de* La *raison dialectique*, II, 105-28.

17 *Critique of Dialectical Reason*, I, 47; cf. 52.

18 *Critique de* La *raison dialectique*, II, 61.

19 Aronson discusses this problem in *Sartre's Second Critique*, 71-5, and 153n.

20 Most specifically, perhaps, with Michael Mann's *The Sources of Social Power. VoL I: A History of Power from the Beginning to AD 1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

21 The problem is discussed in relation to Michel Foucault, who resurrects Sartre's term 'singular universal', in Chapter 5, and to Edward Said, in Chapter 7.

22 As is evident, for example, in *Critique de* La *raison dialectique*, II, 72-3.

23 For a detailed discussion of these problems in Bakhtin, see my 'Back to Bakhtin', *Cultural Critique* 2 (198~), 71-92.

24 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 142; Michael Sprinker, *Imaginary Relations: Aesthetics and ideology in the Theory of Historical Materialism* (London: Verso, 1987), 175.

25 Sartre, *The Problem of Method*, 78 (Sartre's emphasis).

26 *Critique de* La *raison dialectique*, II, 140.

27 For an analysis of Sartre's discussion of the ontology of history in the *Critique*, see Juliette Simont, 'The *Critique of Dialectical Reason:* From Need to Need, Circularly', *Yale French Studies* 68 (1985), 108-23.

28 Claude Levi-Strauss; 'History and Dialectic', in *The Savage Mind*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966). Further references will be cited in the text. Levi-Strauss' position was supported by A.J. Greimas in his important essay 'Structure et histoire' in *Du sens: Essais semiotiques* (Paris: Seuil, 1970), 103-115. Among the many discussions of the Sartre/Le'vi-Strauss debate, see Jean Pouillon, 'Sartre et Levi-Strauss', *L'Arc* 26 (1965), 5~0, Laurence Rosen, 'Language, History, and the Logic of Inquiry in Levi-Strauss and Sartre', *History and Theory* 10:3 (1971), 269-94, Aron, *History and the Dialectic of Violence*, 138-58, Dominique Grisoni, 'Sartre: de la structure a' l'histoire', in Dominique Grisoni, ed., *Politiques de la philosophie* (Paris: Grasset, 1976), 187-99, Simon Clarke, *The Foundations of Structuralism: A Critique of Levi-Strauss and the Structuralist Movement* (Brighton: Harvester Press, 1981), 22~30, and Johannes Fabian, *Time and the Other:*

How Anthropology Makes Its Object (New York: Columbia University Press, 1983), 52~9.

29 Sartre, *Problem of Method,* xxxiv.

30 Jacques Derrida, 'Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences', in *Writing and Difference,* trans. Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 278-293.

31 See Sartre, *Critique of Dialectical Reason,* I, 20.

32 For further discussion of the problems involved in Sartre's use of two types of reason see Aron, *History and the Dialectic of Violence,* 1-24, and Poster, *Sartre 's Marxism,* 34~. Howells puts the problem succinctly: 'There is an inherent contradiction in attempting to do for dialectical reason what Kant did for analytical reason: a *critique* is essentially analytic, dependent on a distance between same and other, and hence incapable of dealing with the dialectic which, Sartre maintains, transcends the analytic' *(Sartre,* 105).

33 Derrida's notion of 'stricture' is developed in *Glas,* trans. John P. Leavey and Richard Rand (Lincoln: Nebraska University Press, 1986), (see especially 244a), in 'Restitutions', in *The Truth in Painting,* trans. Geoff Bennington and Ian McLeod (Chicago: Chicago University Press, 1987), 25-382, and in 'To Speculate - on "Freud" ', in *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond,* trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987), 257-09. See also Marian Hobson, 'History Traces', in *Poststructuralism and the Question of History,* eds Derek Attridge, Geoff Bennington and Robert Young (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 108-9, and Geoff Bennington, 'Deconstruction and the Philosophers (The Very Idea)', *Oxford Literary Review* 10 (1988), 8-l.

34 e.g., Lichtheim, 'Sartre, Marxism and History', *History and Theory* 3:2 (1963), 233, Poster, *Sartre's Marxism,* 54. On scarcity (la *raret6)* see *Critique of Dialectical Reason,* I, 113, 122-52 and *Critique de* I', *raison dialectique,* II, 22-3; for the fullest treatment of the topic see Girolamo Cotroneo, *Sartre: 'Rareté' e storia* (Naples: Guida, 1976). Sartre goes out of his way to stress that scarcity is no more of an *a priori* than history: scarcity initiates just one possible history and not a universal one. However, given that he also claims that it forms the basis of all conflict this seems something of a special pleading, and appears to put Sartre closer to Malthus than to Marx.

35 It could be objected that Levi-Strauss himself goes on to repeat this structure in his founding division of nature and culture. Although Derrida demonstrates in 'Structure, Sign, and Play in the Human Sciences' *(Writing and Diference,* 278-93), that Levi-Strauss uses this distinction very ambivalently, in *Of Grammatology* he criticizes the ethnocentrism of the definition of culture according to the speech/writing distinction. For the structure of supplementarity through which man calls himself man see Of

Grammatology (trans. Gayatri Chakravorty Spivak ~Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976]), 244~5.

36 Clarke, *The Foundations of Structuralism*, 224. Sartre's distinction between 'primitive' and 'civilised' societies merely repeats his distinction between self and other ('hell is other people'); far from distinguishing Sartre's thought from that of 'primitive' societies in fact it repeats its most typical forms. To preserve this distinction Sartre even has to go to great lengths to deny that others possess the capacity of abstract thought *(Critique of Dialectical Reason*, 503) - which, logically, suggests Levi-Strauss, would have to imply an incapacity for language itself *(Savage Mind*, 251).

37 Clarke, *The Foundations of Structuralism*, 226. The same problem is equally applicable to those who today remain close to the legacy of Sartre.

38 Levi-Strauss is here setting up the first of the two limits of totalization detected elsewhere in his work by Derrida in 'Structure, Sign, and Play'; the second, more radical, limit is that of 'play' *(Writing and Difference*, 289).

39 For Derrida's analysis of dates, see 'Schibboleth: for Paul Celan', in G. Hartman and Sanford Budick, eds, *Midrash and Literature* (New Haven: Yale University Press, 1986), 307~7.

40 Typically in an ethnocentric manoeuvre of the sort that Gayatri Chakravorty Spivak detects in Kristeva's description of Chinese women:

> It is therefore not surprising that, even as she leaves the incredibly detailed terrain of the problem of knowing who she herself is exactly - the speaking, reading, listening 'I' at this particular *moment* - she begins to compute the reality of who 'they' are in terms of *millennia:* 'One thing is certain: a revolution in the rules of kinship took place in China, and can be traced to sometime around B.C. 1000'.

'French Feminism in an International Frame', in *In Other Worlds: Essays in* Cultural Politics (New York: Methuen, 1986), 137, citing Julia Kristeva, *About Chinese Women* (London: Marion Boyars, 1977), 46.

41 For Levi-Strauss, history represents only the preliminary organization of material in the first stage of understanding; he provides further analysis of the relationship between history and anthropology in the introduction to *Structural Anthropology*, I, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (London: Allen Lane, 1968). Simon Clarke accuses Levi-Strauss of seeing history as contingent (as, for example, in 'the contingencies of history', *The Savage Mind*, 73, and 'those irrational factors which arise from chance and from history', *The Elementary Structures of Kinship*, trans. James Harle Bell *et al.* [Boston: Beacon Press, 1969], 268); but what he says in each case is not that 'History' as such is contingent, but that history involves

contingencies, which is rather different. Clarke's other objection is that Levi-Strauss reduces 'experience, including the experience of freedom which is the basis of Sartre's philosophy, to the status of a myth' (227) -but then so would any Marxist analysis of ideology.

42 Levi-Strauss did not, however, abjure the idea of totalization in its entirety; for Sartre's single grand diachronic totalization he wished to substitute synchronic totalizations, which would be another way of describing his set theory account of chronology, if not his theory of the human mind in general as a universal. Only a year after the publication of Levi-Strauss' critique of Sartre, Derrida was to question this structuralist concept of synchronic totalization in the essay 'Force and Signification' (in *Writing and Difference*, 3-30).

43 'Replies to Structuralism: An Interview with Jean-Paul Saitre', *Telos* 9 (1971), II~16.

44 Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 58.

45 Aronson, *Sartre's Second Critique*, 234, *and Jean-Paul Sartre*, 17-7. In his *Sartre and 'Les Temps modernes'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), Howard Davies gives a detailed account of this phase.

الفصل الرابع

النقد العلمى للتاريخانية

قبل أن يرد سارتر على نقد ليفى ستروس، كان ألتوسير قد نشر "من أجل ماركس" (1965) For Marx وهو كتاب أكمل هو والكتاب اللاحق "قراءة رأس المال" (1968) Reading Capital الحركة المضادة لماركسية سارتر، بدلاً من حمايتها من التحدى البنيوى، كما قدم تأويلاً جديداً للماركسية التى طُهِّرت تطهيراً حاسماً من الوجودية الإنسانية والهيجلية، بينما استعيض عن طوعية voluntarism سارتر بشكل أكثر توافقاً من أشكال النزعة الاقتصادية[1]. ومن السهل تصوير مداخلة ألتوسير من الناحية البنيوية الخالصة، غير أن الإشارة إلى أن هذا كان سياقه الفكرى المهم الوحيد أمر مضلِّل. فإذا كان لابد من دراسة كتابه فى سياق السياسة المعاصرة الخاصة بالحزب الشيوعى، كما أكد معلقون كثيرون، فلا بد كذلك من الإشارة إلى عمل تم فى تاريخ العلوم، وخاصة عمل جاستون باشلار Gaston Bachelard فى تاريخ الفيزياء والكيمياء، وعمل تلميذه جورج كانجيلم Georges Canguilhem فى علم الحياة، وجان كافييه Jean Cavaillè فى الرياضيات. وقد عمل الأربعة جميعاً، ومعهم تلميذ ألتوسير ميشيل فوكو، فى إطار تراث إبستمولوجى كان مهماً بالنسبة للوضعية positivism التى كانت حتى ذلك الوقت تهيمن على تاريخ العلوم[2] .

ولذلك فإن تصوير عمل ألتوسير بالكامل على أنه "ماركسية بنيوية" يتجاهل حقيقة وجود تراثات فكرية مميزة فى فرنسا برز الخلاف بينها بشكل خاص فى فلسفة التاريخ الخاصة بكل منها . ويمكن تبرير جزء كبير مما يعتبر تجاهل أرعن من البنيوية للتاريخ بحقيقة أنها كانت تعمل داخل ذلك التراث المضاد للإمبريقية والمضاد للوضعية غير

المعروف بصورة كبيرة خارج فرنسا. وفى عام ١٩٧٨ أشار فوكو إلى أن فلسفة فرنسا ما بعد الحرب تنقسم طبقًا لخط "يفصل فلسفة التجربة والدلالة والذات عن فلسفة المعرفة savoir والعقلانية والمفهوم". بعبارة أخرى سارتر وميرلو بونتى مقابل كافييه وباشلار وكانجيلم، أو العودة إلى هيجل الخاصة بكوجيف Kojève فى الثلاثينيات مقابل العودة إلى كانط التى أوجدها ليون برونشفيتش Lèon Brunschvicg فى فلسفة العلوم فى أواخر القرن التاسع عشر[٣]. وقبل أن يوجد سارتر الشكل الخاص به من التاريخ الماركسى الهيجلى بزمن طويل، كان باشلار يعمل فى إطار علاقة نقدية مع التاريخانية الهيجلية. وكان الأمر الجديد بالنسبة لألتوسير هو أن هذا التراث المعرفى يتطور لأول مرة إلى ماركسية. وعلى عكس ما زعمه سارتر من إثبات لفلسفة الحقيقة الخاصة بالماركسية، فقد ارتأى ألتوسير أنه إذا كانت الماركسية علمًا، فحينئذ لابد أن يتوافق تاريخ الماركسية مع نوع التاريخ الذى وضع من أجل العلوم. وعندها أصبح السؤال هو إن كان متوافقًا أم لافحسب أو هكذا بدا. فالمصاعب التى تورط فيها ألتوسير بعد ذلك كانت ناجمة عن تجاهله لتحذير كانجيلم من أنه رغم اتخاذ تاريخ العلوم العلم موضوعًا له فهو نفسه ليس علمًا، ولذلك فلا يمكنه ادعاء كونه خاليًا من القيمة (أو بالتعبير الماركسى، لا أيديولوجى). وكما أكد جريجورى إليوت Gregory Elliott مؤخرًا، فإنه رغم تصوير ألتوسير نفسه دائمًا على أنه رجل التقليدية الحازمة فى مواجهة انتقائية الوجوديين، فقد كان رحب الصدر فى كتاباته، حيث جمع بين الماركسية والفلسفة اللاماركسية، حتى ولو كانت تاريخ علوم "تدين له الفلسفة الفرنسية بنهضتها فى الثلاثين عامًا الأخيرة"، كما زعم[٤].

٢–باشلار وتاريخ العلـوم

فى مقابل التجميع الهيجلى لأنواع التاريخ كافة داخل نفس الترسيمة التطورية، كان باشلار يقول إن تاريخ العلوم لا يمكن استيعابه داخل شكل ارتقائى تقدمى يشيع نسبه إلى أنواع أخرى من التاريخ الإنسانى، ولا يمكن وضعه على قدم المساواة مع تاريخ عصره.[٥] وفى علوم بحتة بعينها، كالرياضيات مثلاً، فإنه رغم أن الاكتشافات قد

تمكّن من حدوث التغيرات والتطورات ذات الطابع المادى، فإن حدوثها لا يمكن تفسيره فى الواقع باعتبار أنه متصل بتاريخ عصرها الآنى السياسى والاقتصادى الذى يزعمون أنه محدِّد. ذلك أن التواريخ المختلفة كما قال ليفى ستروس لها زمانيات مختلفة. فالمقاييس الزمنية للعلوم لا تعمل بنفس السرعة التى تعمل بها أشكال التاريخ الأخرى، إذ إن لها ديناميكيتها، وإيقاعها، وأوقاتها، السريعة فى بعض الأحيان، والبطيئة فى أحيان أخرى، ولا تعمل طبقًا للدوران العادى للسنة. وكان باشلار مغرمًا ببيان أن العشر سنوات من ١٩٢٠ حتى ١٩٣٠ كانت فى طولها، من وجهة النظر العلمية، كطول الخمسمائة سنة السابقة عليها. ويعنى تفاوت التطور هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك تاريخ عام للعلوم فى حد ذاتها؛ إنه غير منتظم ولكن لا يمكن تجميعه فى كل موحد.

بل إن علومًا كثيرة تشترك فى سمة أن أى اكتشاف مهم يعنى أن كل النماذج والنظريات الأخرى قد عفا عليها الزمن ولا بد من التخلص منها. فالماضى، من وجهة نظر الحاضر، لا بد من استئصاله.

يمكن للعلم المعاصر أن يصف نفسه من خلال اكتشافاته الثورية بأنه تصفية للماضى. فما أن تُعرض الاكتشافات حتى يُعاد كل التاريخ الحديث إلى مستوى ما قبل التاريخ(٦).

وهنا نجد بالفعل مثالاً لـ"تصفية" التاريخ سوف نتذكر أنه نفس الاتهام الذى يوجهه تيرى إيجلتون Terry Eagleton ضد ما بعد البنيوية. غير أن المثال الفعلى فى باشلار يوضح إلى أى حد كانت المسألة أكثر تعقيدًا. فعلاقة التاريخ السلبية مع الماضى تبرز باعتبارها أحد أوضح جوانبه وأهمها، وهو الجانب الذى يميز الانفصال التام عن البُنى التراكمية الخاصة بالفنون والعلوم الاجتماعية. ويعنى هذا على وجه الخصوص أنه لا يمكن التوفيق بين زمانية العلم وبين إيقاعات التأريخ التقليدى الذى لم يمنع رغم ذلك مؤرخى العلوم الوضعيين من كتابة تاريخه فقط من ناحية النُذُر والتوقعات التى تنطوى على مفارقة تاريخية الخاصة بالأفكار الجديدة عند المفكرين الأوائل، وكأن العلم يتكشف تكشفًا سلسًا وحتميًا من عام لعام(٧). ومشكلة هذه المقاربة

أنها تبالغ فى تقدير قيمة سياق الاستمرارية السردية فى تاريخ العلوم التى تعمل، حسب أمثلة باشلار، بواسطة التصدعات المفاجئة، والانقطاعات، وإعادة التنظيم الكامل لمبادئها[٨]. فالعلم دومًا يعيد صنع تاريخه[٩]. وفى عام ١٩٣٤ قال باشلار إن التغيرات الثورية فى الفيزياء، مثل نظرية النسبية والفيزياء المجهرية microphysics، تعنى أن العلم ذاته يُعرِّف فى حينه حسب رد فعله تجاه الماضى، وأصبح "فلسفة اللا" philosophy of the non ؛ اللاديكارتى، واللاإقليدى، واللانيوتنى، واللابيكونى[١٠]. وهذه التحولات المهمة لا يمكن رسمها طبقًا لنموذج التاريخ المستمر، ذلك أن تأكيدها على التوقعات الافتراضية لا يبرر الطريقة التى يمكن بها تغيير كامل شكل المعرفة وخلق فهم جديد. وأدى عمل باشلار الخاص بفروع العلم إلى قوله إنه لا ينبغى على الشكل الصحيح للتحليل التاريخى أن يركز على التاريخ الإمبريقى وإنما على الوضع المعرفى أو الإبستمولوجى للمفاهيم التى تفرق بين العلم الجديد والعلم القديم، ذلك أن الفرق الجذرى الذى بينهما هو الذى يشكل العلم الجديد، أى "الوضعية" الجديدة التى ينتجها ما أسماه "الانقطاع المعرفى" epistemological rupture . وكان باشلار نفسه يفضل عرض أمثلة لتلك الانقطاعات بدلاً من تنظير كيفية حدوثها[١١].

وفى وقت لاحق أولى الألتوسيريون اهتمامًا كبيرًا بـ"الانقطاع المعرفى"، وقد انتُقدوا بدورهم لعجزهم عن تفسير كيفية حدوثه. غير أن هذا يهمل قوة تأكيد ألتوسير على الماركسية باعتبار أنها هى نفسها ممارسة نظرية لها تاريخها الخاص من التصحيح الذاتى المعرفى، وهى إمكانية محرومة من عمل الرياضى جان كافييه الذى ركز على الدرجة التى يمكن بها تبرير تاريخ الرياضيات، وخاصة نظرية المجموعات، عن طريق التطور الجدلى للمفهوم. ويمكن إرجاع كثير من التأكيد على نظرية المجموعات عند ليكان Lican وغيره، وكذلك تشابه بعض من أفكارهم مع أفكار جوديل Gödel الذى يستفيد كافييه من عمله، إلى تأثيره؛ فالواقع أنه من الممكن القول بأن التأكيد على التغاير اللامتناقض عند مفكرى فرنسا بعد الحرب، الذى توضع فيه العناصر غير المتوافقة أو غير المتكافئة متجاورة أو كجزء من بعضها البعض، ينبع من فى حد ذاته من نظرية المجموعات كما ينبع من فرويد. وقد طور كافييه تلك الأفكار لتصبح نظرية قائمة بذاتها قال إنها لم تتغير من خلال الاكتشاف الإمبريقى وإنما عن

طريق إعادة التنقيح النظرى لمفاهيمها فى العلوم "البحتة"[١٣]. وقد طور كل من باشلار وألتوسير هذه الرؤية التى يتقدم بها العلم من خلال جدل مفاهيمه بدلاً من تجربة افتراضاته مقابل "التجربة"، تطويراً ضخماً. وهى إذا كانت قد مكنت ألتوسير من الحركة النظرية المهمة الخاصة بكونه قادراً على رفض التصور التجريبى الكلاسيكى للمعرفة، فقد كان لابد أن تضعه كذلك فى موضع ينتقد منه أية محاولات لتبرير الخطاب النظرى من ناحية ظروفه التاريخية الخاصة بالإنتاج باعتبارها "تاريخانية"؛ وربما كانت تلك إحدى الطرق الأساسية التى كانت يختلف فيها عن كانجيلم وفوكو.

ويتفق باشلار وكافييه على أن السمة المميِّزة للعلم الحديث هى مقدار ما بلغه من انقطاع عن المعرفة العادية، حتى بات الوعى ومفاهيمه متعارضين فى الوقت الراهن:

> **يبدو لنا الانقطاع بين المعرفة العادية والمعرفة العلمية من الوضوح بحيث لا يمكن أن يكون لهذين النوعين من المعرفة نفس الفلسفة. فالإمبريقية هى الفلسفة التى تتوافق مع المعرفة العادية. وفى هذا المجال تجد الإمبريقية أصولها وأدلتها وتطورها. وفى المقابل ترتبط المعرفة العلمية بالعقلانية، وترتبط العقلانية شئنا أم أبينا بالعلم وتطالب بأهداف علمية[١٥].**

ويعنى استخدام أدوات علمية بعينها أن الإدراك العلمى يتعارض باستمرار مع تجربة الحياة اليومية[١٦]. ولأن العلمية تتحقق من خلال الانقطاع عن أشكال التفكير العادية التى تسمى اصطلاحاً "العوائق المعرفية"epistemological obstacles ، فإن باشلار، شأنه شأن ليفى ستروس وألتوسير من بعده، يقول إن أية فلسفة كالوجودية التى تقوم على أساس أن حقيقة تجربة الذات العارفة لابد أن تنطوى على أشكال وهمية أو أيديولوجية من الفكر[١٧]. ولهذا السبب يشير باشلار ساخراً إلى ظاهريات phenomenology سارتر على أنها شكل متأخر من الخيمياء alchemy[١٨].

ولكن إذا كان العلم الجديد يُنتج من خلال الانقطاع عن "أخطاء" القديم، فإن قبضة أشكال الفكر العادية القوية تعنى أن أى نص بعينه يمكن أن يجسد فى نفس الوقت جوانب طرق التفكير القديمة والحديثة، أى الأطر النظرية والأيديولوجية يسميها بوشلار وألتوسير من بعده "إشكاليات":

بدلاً من عـرض الشك الكلي، يتطلب البـحث العلمي خلق إشكالية ما. وهي تنطلق انطلاقها الواقعي من مشكلة ما، حتى ولو كانت معدة إعداداً سيئاً. وحينئذ تكون الأنا العلمية برنامج تجارب، بينما تكون الأنا اللاعلمية إشكالية مؤلفة(١٩).

يحاول باشلار التفكير من خلال مشكلة كيفية عمل العوائق المعرفية قبل العلمية scienficity وبعدها. وهو يشير على وجه الخصوص إلى أن نظام التعليم له أثر واضح على إنتاج المعرفة العلمية أو إعادة إنتاجها، وينتقده بسبب الطريقة اللاتاريخية التي يدرس بها المشكلات والنظريات والتجارب والبراهين العلميـة(٢٠). وبينما تظل البيداجوجيا خرافة العلم الأساسي أو السهل، فمن الممكن أن تنتج اللغة ذاتها الصعوبات. ذلك أن مجموعة مصطلحات العلم لا تشير إلى مفاهيم محددة:

إن تعديلها واستكمالها وتنوعها لا آخر له. ذلك أن لغة العلم في حالة من الثورة الدلالية الدائمة(٢١).

وتدفع مثل هذه العوائق باشلار إلى صياغة نظرية "التحليل النفسي المادي" التي تقدم "تحليلاً نفسياً للمعرفة الموضوعية" لتبرير مشكلة العوائق المعرفية والتفكير من خلالها. ومن المفروض كذلك أن يكون هناك أثر علاجي للفصل "الوحشي الجراحي" للعقل اللاواعي والأفكار العقلانية من أجل "علاج صورنا أو على الأقل للحد من قوتها"(٢٢).

ويحدث هذا الفصل بين المعرفة العلمية والمعرفة العادية بدوره تأثيراً ضخماً على تفكير باشلار بشأن التاريخ. ذلك أنه يحاول كما يقول لوكور Lecourt

أن يخلق نسقاً من المفاهيم يجعل من الممكن تصور تشابك تاريخين، هما تاريخ العلمي واللاعلمي في ممارسة العلماء. ومن ثم يبلغ هذا المشروع ذروته في كتاب "العقلانية التطبيقية" Le rationalisme appliqué حيث مشروع التاريخ المعرفي الذي يقدم باعتباره تاريخاً مزدوجاً؛ أي "التاريخ المعتمد" (أو تاريخ العلمي في الممارسة العلمية) و"التاريخ المنقطع" (أو تاريخ تدخلات اللاعلمي في الممارسة العلمية)(٢٣).

ويعنى هذا أنه يمكن أن يكون للعلم تاريخان يتداخلان دائمًا ولكنهما لا يذوبان بحال من الأحوال ، حيث يقيِّم أحدهما على أنه موجب والآخر على أنه سالب، وبالتالى يجرى كبته فى صمت حتى وإن ظل محدِّدًا(٢٤). وبدلاً من أن يدعم باشلار أحدهما على حساب الآخر، نجده يعرض إمكانية التاريخ التفكيكى الذى يعيد كتابة ما استبعد من قبل. وربما ينشط هذا التاريخ التفاضلى للعلم والتكنولوجيا، مما يبرر تأبيد الأيديولوجيا بعد إنتاج العلم. ولكى يفعل باشلار ذلك، فإنه يلجأ مثل ألتوسير فيما بعد إلى الاستعانة بالتحليل النفسى لدراسة التاريخ والأيديولوجيا.

وبينما قدمت فكرة الانقطاع المعرفى نظرية العلمية وحتى نظرية الأيديولوجيا، فقد كانت توحى برؤية للتاريخ تختلف عن رؤية سارتر. ذلك أنها ذهبت إلى النقيض تقريبًا باستخراجها من التاريخ المجمل شكلاً من التاريخ لم تكن فيه محاولة لربط التواريخ المختلفة بحال من الأحوال. وافترض باشلار ضرورة فصل العلمى عن اللاعلمى، حتى ولو كان الواقع أنه كان يواجه على الدوام تداخلاً بينهما ويجد نفسه فى وضع السعى إلى الفصل بينهما. وأشار لوكور إلى غياب "أى مفهوم يمكِّنه من أن يتصور تواريخ عدة ذات بُنى مختلفة معًا؛ أى باختصار مفهوم خاص بتاريخ مختلف(٢٥). وهذا المفهوم العام هو ما ستقدمه نظرية ألتوسير الخاصة بالاستقلال النسبى داخل البنية السائدة.

٣- ألتوسير وعلم التاريخ

يمكن بذلك دراسة إعادة قراءة ألتوسير لماركس دراسة مفيدة فى سياق نظريات تاريخ العلوم كقراءته للبنيوية؛ ذلك أنه من الممكن أن يكون بينهما قدر معين من الاندماج، لأن كلاهما معارض لنظريات المعرفة الإنسانية والظاهراتية بصفة عامة وللتاريخانية بصفة خاصة. وفى الإطار العام لهجوم ألتوسير على التراث الهيجلى الإنسانى الخاص بالماركسية الغربية، كان اعتراضه على محاولة سارتر التوفيق بين الماركسية والذاتية الوجودية هو أن تلك الحركة تتعارض مع الاكتشافات المهمة التى تأسست عليها الماركسية فى بداية الأمر. وفى امتداد لمقولة ليفى ستروس، أكد ألتوسير أن فكرة "الإنسان" التى استخدمها سارتر اشتُقت من تعريف أيديولوجى بعينه خاص

بالذات الإنسانية يكبت حكمة ماركس القائلة بأن الذات الإنسانية ليست مركز التاريخ، إلى جانب ما قاله فرويد عن أن الذات لا تتركز فى الوعى. ويرى ألتوسير أن كلاً من التاريخ والذات على السواء لا مركزيان. وكان هجومه على ادعاء سارتر وجود تاريخ مركزى (رغم احتمال ثبوت تعقد إسهابه النصى) مصحوبًا بنقد لفكرة الذات الإنسانية المركزية التى تشكله[٢٦].

قد تكون إحدى طرق توصيف تدخل التوسير هى ملاحظة مارتن جاى **Martin Jay** أنه قضى على فكرة لوكاش الخاصة بالكلية قضاء مبرمًا[٢٧]. وقد تكون الملاحظة الأخرى هى أنه حاول تنظير نفس الوضع الذى حارب سارتر للخروج منه. وإذا كانت مقولة سارتر تعتمد على منطق التاريخ باعتباره إجمالاً إلا أنه انهار حين لم يمكنه الجمع بين التطبيق العملى للفرد والمنطق العام الخاص بـ"الإجمال بدون مُجْمِل" إلا من خلال تكاثر كتابته، فقد استغل ألتوسير فى المقابل إمكانية التاريخ باعتباره "عملية بلا ذات"، أى تاريخ يتميز بفواصل وانقطاعات أساسية يتميز بعضها عن بعض وليست مُجْمَلة. وكان هذا الجانب من النظرية الألتوسيرية - ربما أكثر من أى جانب آخر - هو ما جعل كثيرين من الماركسيين التقليديين لا يعتبرون ألتوسير ماركسيًا بالمرة فى واقع الأمر[٢٨]. وعلى أية حال فإن اتهام ما بعد البنيوية بإهمال التاريخ يعود بلا شك إلى عمل ألتوسير الذى يبدو أنه حاول أكثر ممن سواه القضاء على التاريخ.

ورغم الاختلافات الفلسفية والسياسية بين مشروعى ألتوسير وسارتر، حين النظر إليهما من زاوية الماركسية التقليدية، فإن هناك تشابهات معينة بينهما. فقد شارك ألتوسير سارتر اعتراضه على تأكيد الستالينية على النزعة الاقتصادية والحتمية العرقية، حيث فصل نفسه عنها، ليس من خلال تأكيد القدرة الفردية، وإنما من خلال إعادة صياغة الفرضية الماركسية الخاصة بتقرير الأمور عن طريق العلاقات الاقتصادية؛ وذلك بإعادة تعريفها باعتبارها علاقة عرضية وليست تاريخية[٢٩]. وفى الوقت ذاته قال ألتوسير إن سارتر لم يفصل المشكلات المركزية الخاصة بالنظرية الماركسية التقليدية، وظل نتيجة لذلك يعمل ببعض أفكارها المتصورة سلفًا الأكثر عرضة للشك. وبصورة خاصة، وبالرغم من محاولته تحاشى افتراض كون التاريخ قانونًا متجاوزًا بديهيًا، فقد استخدم فى المجلد المنشور من "النقد" نموذجًا غائيًا

عضوانيًا للتاريخ يفترض أن النهاية ضمنية فى البداية، وأن التاريخ يتحرك قدمًا إلى نهاية محتومة. وتفترض كل من الماركسية والسارترية أن التاريخ عملية تحررية لتحقيق الذات، حتى ولو استعيض عن قوة الإنتاج فى إحداهما بالتطبيق العملى الخاص بالذات الإنسانية الواعية بنفسها فى الآخر. وقد أطلق ألتوسير على هذا الرؤية مصطلح "التاريخانية" historicism، وهى ترسيمة فلسفية مجردة تفرض عملية تحول شاملة على الأحداث التاريخية[٣٠].

ربما يبدو الأمر فى أول وهلة وكأن ألتوسير نفسه تخلى عن التاريخ وجرب العلم بدلاً منه. وكما هو الحال بالنسبة لسارتر، فقد سعى ألتوسير لتشكيل الماركسية باعتبارها شكلاً من أشكال الحقيقة، غير أنه حاول إثبات حقيقته ليس من خلال جدل التاريخ وإنما باعتبارها علمًا، حيث أثبت إبتسمولوجيًا صحة "الثورة النظرية الضخمة" الخاصة بماركس من خلال بيان علميتها[٣١]. ولكى يطالب بمكانة علمية للماركسية باعتبارها معرفة وليست أيديولوجيا، أو لامعرفة، استعان ألتوسير بإبستمولوجيا باشلار التاريخية التى سمحت له بافتراض فكرة الانقطاع الأساسى بين الاثنين، حيث يفصل "الانقطاع المعرفى" العلم الماركسى عن الأشكال السابقة من اللامعرفة فى نصوص ماركس. وكان ذلك يعنى بالضرورة أن ألتوسير أقر مقولات باشلار بشأن الإمبريقية ورفض مفهوم التاريخ باعتباره نسقًا من التقدم أو التطور[٣٢]. إلا أن ألتوسير وجد أنه من الصعب تأكيد نظرية التاريخ الماركسية بينما يتحاشى شكلها الهيجلى المعتاد. وأوحت مقولته الأساسية بأن ماركس اقترح مفهومًا جديدًا للمعرفة، يُعَرَّف بالتغاير مع الهيجلية، بتعديل مصاحب للمفهوم الهيجلى الخاص بالتاريخ، وهو ما كان حتى ذلك الوقت نموذجًا سائدًا للتاريخانية الماركسية، كما رأينا فى حالتى لوكاش وسارتر.

وتعرضت نظرية التاريخ الخاصة بألتوسير لهجوم وتسفيه أوسع نطاقًا مما تعرض له أى جانب آخر من جوانب عمله، وهو ما يعود بصورة كبيرة إلى تجرؤه على القول بأنه بدلاً من أن يكون التاريخ بمثابة أساس لا سبيل إلى دحضه للماركسية، كان مفهومًا إشكاليًا حتى فى نصوص ماركس نفسه:

هذه الكلمة التى تبدو كاملة هى فى الحقيقة كلمة فارغة من الناحية النظرية، فى مباشرة وضوحها؛ أو بالأحرى، فإن تحقيق الأيديولوجيا هو الذى يبرز على السطح فى حالة تدنى الدقة والصرامة هذه. وأى إنسان يقرأ "رأس المال"، دون أن يطرح السؤال المهم الخاص بموضوعه، لا يرى أى سوء نية فى هذه الكلمة التى "تتحدث" إليه. وهو يواصل بسعادة الخطاب الذى قد تكون هذه الكلمة أولى كلماته، وهو الخطاب الأيديولوجى الخاص بالتاريخ، ومن ثم الخطاب التاريخانى. وكما رأينا وكما نفهم، فإن النتائج النظرية والعملية ليست شديدة البراءة. (١٤٣)

ويقول ألتوسير إن تدخل ماركس لا يساوى إفراغ الأنساق الشكلية الخاصة بالاقتصاديين التقليديين فى قالب تاريخى وحسب. فلو كان ذلك هو الحال لكان كل ما عليه القيام به هو أن يهجلن Hegelianize ريكاردو Ricardo. وكثيراً ما يوحى الماركسيون بأن الماركسية تنطوى وحسب على تقديم إطار تاريخى - "أفرغ فى قالب تاريخى باستمرارا" - غير أن هذا الافتراض، كما يقول ألتوسير، يمكن تقديمه فقط بسبب "الاضطراب المحيط بمفهوم التاريخ"(٣٣).

إنه فى الواقع تقديم المفهوم الذى يمثل فى حد ذاته مشكلة نظرية على أنه حل، ذلك أنه حين يتبناه أحد ويفهمه يكون مفهوماً غير منتقد، وهو مفهوم ينذر شأنه شأن كل المفاهيم "الواضحة" بألا يكون فيه من المضمون النظرى أكثر من الوظيفة التى تحددها له الأيديولوجيا الموجودة أو السائدة. فهو تقديم مفهوم لم يختبر وضعه على أنه حل، وبدلاً من أن يكون حلاً يكون فى واقع الأمر مشكلة. (٩٣)

تفترض التاريخانية إمكانية استعارة مفهوم التاريخ للماركسية من هيجل أو من ممارسة المؤرخين الإمبريقيين بلا صعوبة وبدون السؤال عن مقدار خصوصية المفهوم للماركسية. ويرى ألتوسير أن السؤال المهم هو "ماذا يجب أن يكون مضمون مفهوم التاريخ الذى تفرضه إشكالية ماركس النظرية؟" ولا يمكن أن تكون الإشكالية مطابقة

لإشكالية هيجل لأن كلاً من هيجل وماركس يعرِّفان الزمن التاريخى من ناحية الكلية الاجتماعية. وبما أنه من الممكن بيان اختلاف تعريفيهما الخاصين بالكلية الاجتماعية، فكذلك الحال بالنسبة لمفهوميهما الخاصين بالزمن التاريخى. ويرى هيجل أن "الزمن التاريخى مجرد تأمل فى استمرارية الزمن الخاص بالماهية الداخلية للكلية التاريخية التى تجسد لحظة من لحظات تطور المفهوم" (٩٣). والزمن التاريخى هو وجود ماهية الكلية الاجتماعية بالتالى فهو سوف يدل على بنيتها.

ويعزل ألتوسير صفتين رئيسيتين من صفات الزمن التاريخى الهيجلى، وهما "استمراريته المتجانسة ومعاصرته". والصفة الأولى معروفة معرفة جيدة؛ فالزمن هنا هو "السلسلة المتصلة التى تتجلى فيها الاستمرارية الجدلية الخاصة بعملية تطور الفكرة" (٤٩). وفى هذه الترسيمة يتكون علم التاريخ من مشكلة تقسيم هذه السلسلة المتصلة إلى فترات تشكل كليات جدلية متعاقبة[٣٤]. أما الصفة الثانية، وهى معاصرة الزمن التاريخى، أى نسق الحاضر التاريخى، فأكثر تعقيداً ولكنها عنصر مهم فى نموذج التاريخ الهيجلى، بل هى فى الواقع شرطه الخاصة بالإمكانية[٣٥]. وإذا كان الزمن التاريخى هو وجود الكلية الاجتماعية، فحينئذ لابد أن تكون العلاقة بين الاثنين علاقة مباشَرة تسمح بما يسميه ألتوسير "قطاعًا ماهيويًا"، أى "انقطاع فى الحاضر من الشدة إلى حد أن عناصر الكل كافة التى يكشف عنها هذا القطاع تربطها ببعضها علاقة مباشِرة، وهى العلاقة التى تعبر مباشرة عن ماهيتها الداخلية". وهذا القطاع ممكن على وجه التحديد لأن وحدة الكل كلية معبِّرة، أى أنها "كلية أجزاؤها كافة 'أجزاء كلية' يعبر كل منها عن الآخر، ويعبر كل منها عن الكلية الاجتماعية التى تحتويها، لأن كل منها فى حد ذاته يحتوى ماهية الكلية نفسها داخل الصورة المباشرة لتعبيرها" (٩٤). وبذلك يعكس مفهوم هيجل الخاص بالزمن التاريخى مفهومه الخاص بالوحدة الطبيعية بين أجزاء الكلية الاجتماعية كافة، التى كل يعد منها جزءًا من الكل ويحل الكل فى كل منها، بحيث يشارك التاريخ كذلك فى مباشَرة استبطانية تجعله لاتاريخيًا بطريقة تنطوى على المفارقة. وربما يكون مستغربًا فى ظل "بنيوية" ألتوسير المزعومة أن يقول إن التمييز البنيوى بين التزامن والتعاقب يقوم على هذه الصورة الهيجلية للزمن التاريخى الذى هو مستمر ومعاصر لنفسه[٣٦].

على العكس من هذا يؤكد ألتوسير أن الزمن، وحتى الزمن المرتب تاريخيًا chron-ological، ليس مجرد كيان إمبريقى، بل هو مفهوم يمكن مفصلته بصورة عامة من خلال التاريخ مع الزمن المرتب تاريخيًا، وأن لكل تاريخ زمانيته التى لا يمكن العثور عليها إلا بإثبات الرابطة المفاهيمية الخاصة بالتاريخ موضع المناقشة. ولكى نحدد ماهية أى حدث لابد أن نكون على علم بمفهوم التاريخ الذى يقع فيه هذا الحدث. فعلى سبيل المثال، لكى نفهم تاريخ الفيزياء يجب أن نعرف مفهوم أو إشكالية الفيزياء كى نثبت ما يتكون منه أى حدث فى الفيزياء. ويمكن بالطبع بناء السرد المرتب تاريخيًا، غير أن تاريخ الفيزياء له فى واقع الأمر زمانيته الخاصة به التى كان أول حدث فيها بعد أرسطو هو نيوتن، وكان ثانيها هو أينشتاين Einstein، وثالثها الثقوب السوداء ، وهلم جرا. والآن ليس لهذه الزمانية المحددة علاقة متجانسة مع تاريخ الأدب، على سبيل المثال. إلا أن مفصلتها مع التواريخ الأخرى ممكنة، بل هى ممفصلة فى واقع الأمر، طبقًا للزمانية الشاملة ولكنها لامركزية الخاصة بنمط بعينه من الإنتاج. ويبدو ألتوسير فى بعض الأحيان وكأنه يوحى بأن التواريخ المختلفة قد تتفاوت من خلال أنماط الإنتاج المختلفة، وهى تبدو فى أحيان أخرى وكأن كلاً منها يختص بنمط منها، وذلك أثر من آثار التحديد الزائد الخاص بالتكوين الاجتماعى. ولكن فى أى الحالتين، وعلى العكس من القطاع الماهيوى الهيجلى حيث يمكن بيان كل حدث على أنه تمفصل أساسى مع الكل فى مكانية زمانية متصلة ومتجانسة، سوف يكشف القطاع العرضى فى أية لحظة بعينها عن مجموعة متغايرة من الوجودات والغيابات.

ويفصل ألتوسير فرضيته القائلة بأن الماركسية ليست تاريخانية إلى حد ما من التفصيل، حيث يقدم نقدًا للتراثات التاريخانية والإنسانية التى يُرجعها من سارتر إلى بداية القرن، وحتى إلى الثورة الروسية نفسها، ويضمِّنها كذلك "التاريخانية المطلقة" الخاصة بجرامشى Gramsci ومدرسة فرانكفورت. وهو ينتقد قبل كل شىء الأساليب التى يختزل بها هيجل الكلية التاريخية المتنوعة الخاصة بالمجتمع إلى مبدأ داخلى وحيد، بحيث يحدث التاريخ فقط من خلال مبدأ التناقض فى الجدل. ويرى ألتوسير أن التناقض الذى يبدو بسيطًا زائد دائمًا فى تحديده؛ ذلك أن تحويل مبدأ هيجل الوحيد إلى جدل يولِّد أنماط إنتاج متعاقبة تعادل النزعة الاقتصادية[٣٧]. ويصدق هذا

الاعتراض كذلك على التاريخانية الهيجلية الخاصة بسارتر التى يختزل أثرها تعددية الممارسات المختلفة إلى ممارسة وحيدة، أو "تاريخ واقعى" (١٣٦). وتشترك تاريخانية سارتر فى الاتجاه المشترك الخاص بالتأويلات التاريخانية للماركسية كافة التى تحول "الكلية الماركسية إلى شكل مختلف من أشكال الكلية الهيجلية"؛ فهى جميعها تشترك فى بنية معاصرة الوجود المؤقت والاستمرارية التى تسمح بإمكانية القطاع الماهيوى. ولذلك يقول ألتوسير إنه من المفارقة أن الماركسية الإنسانية تشترك فى نفس المبادئ النظرية الأساسية مع الماركسية الاقتصادية التقليدية الخاصة بالدولية الثانية التى كان هدفها من الناحية السياسية هو معارضتها؛ ذلك أنه سواء أكانت سلبية أم إيجابية، أو حتمية أم طوعية، فكلاهما يختزل التحليل الماركسى إلى إشكالية نظرية وحيدة. وكل ما حدث هو أنه جرى تحويل علاقات الإنتاج إلى علاقات إنسانية صبغت بالصبغة التاريخية[٢٨].

٤- الساعة الوحيدة

ما قام به ألتوسير هو بيان أن داخل فكرة التاريخ، التى تبدو وكأنه بالإمكان الاستعانة بها وحدها كدليل ذاتى، يوجد افتراض كامل بشأن مفهوم الكل الاجتماعى غير المستمد من النظرية الماركسية. وهو يقول إن المفهوم الماركسى الخاص بالزمن التاريخى يجب تصوره بالأحرى "على أساس من المفهوم الماركسى الخاص بالكلية الاجتماعية" (٩٧). وهذا المفهوم الماركسى هو بالطبع المفهوم الألتوسيرى؛ ففى قراءة ألتوسير لماركس ليست وحدة الكل هى على وجه التحديد هى تلك الوحدة الخاصة بالكلية المعبرة الهيجلية - والسارترية - بل إنها تُشكَّل من خلال التحديد الزائد، من خلال

> **نمط بعينه من التعقيد، وهو وحدة من الكل المبنى الذى يحتوى على ما يمكن أن نسميه مستويات أو نماذج مميزة و"مستقلة استقلالاً نسبيًا" وتتعايش داخل هذه الوحدة البنائية المعقدة، مفصلة مع بعضها البعض طبقًا لتحديدات بعينها، ويحددها فى نهاية الأمر مستوى الاقتصاد أو نموذجه. (٩٧)**

ويتوافق النموذج الهيجلى الخاص بتعايش الوجود الذى يتيح إمكانية "القسم الماهيوى" مع هذا التوصيف، غير أن ألتوسير يظل رغم ذلك يفترض وجود كلية وأنها ذات "بنية من الكل التراتبى العضوى" (٩٨). وهذه البنية، التى تتكون من تعاقب من المستويات أو الخطوات المختلفة، يغلب عليها شكل واحد من أشكال الإنتاج يفرض وحدة أى حالة، أى البُنى اللااقتصادية التى يحددها الاقتصاد "فى الخطوة الأخيرة" (٩٩). وغالبًا ما يُساء فهم هذا التوصيف الأخير؛ فالمهم هو أن الاقتصادى ليس بحال من الأحوال وظيفة عرضية بسيطة تعمل بمفردها:

> **لا يكون الجدل الاقتصادى فعالاً أبدًا فى الحالة الخالصة؛ ففى التاريخ لا تُرى هذه النماذج والبُنى الفوقية وغيرها أبدًا وهى تتنحى جانبًا باحترام حين ينتهى عملها، أو تتناثر أمام صاحب الجلالة الاقتصاد وهو يسير فى الطريق الملكى الخاص بالجدل عندما يحين الوقت، باعتبارها ظواهره الخالصة. ومنذ اللحظة الأولى حتى اللحظة الأخيرة لا تأتى أبدًا الساعة الوحيدة الخاصة بـ"الخطوة الأخيرة"(٣٩).**

أهمية التلميح إلى فرويد فى هذا النص الشهير هى الإشارة إلى أن تصور الاقتصادى على أنه يعمل منعزلاً تصور خادع تمامًا مثل تخيل الأنا تعمل بدون العقل اللاواعى؛ ذلك أن كلاً منهما ينتجه الآخر. ولا تعمل أبدًا "الخطوة الأخيرة"، الاقتصادية، بمعزل عن سائر نماذج الكلية الاجتماعية الأخرى؛ ولكن الساعة الوحيدة هى التى لا تأتى أبدًا. وإذا تتبعنا التشابه مع فرويد تتبعًا جادًا لوجدنا أن ألتوسير يشير هنا إلى أن صدارة الاقتصادى (الأنا) وهم، وأن البنية الفوقية (العقل اللاواعى) هى القوة المحدِّدة الأكثر أهمية، أو أنهما على أقل تقدير مبالغ فى تحديدهما بنفس القدر.

وبينما لم يجر إجمال كلية سارتر قط لأنها كانت لا تزال دائمًا فى حالة صيرورة ولا يمكن ختامها، فإن كلية ألتوسير لا تُجْمَل أبدًا لأنها بلا مركز ومُزاحة زمنيًا. ولا تتعايش المستويات المركبة المختلفة فى حضور زمانى يتزامن مع "وجود الماهية بظواهرها"(٤٠). ويعنى هذا أن نموذج الزمن الواعى والمتجانس الذى اعترض عليه ليفى ستروس كذلك لا يمكن اعتباره هنا زمن التاريخ. ولا علاقة لهذا بتحويل التعاقب إلى تزامن؛ فالفكرة بالأحرى هى أنه

> **لم يعد ممكنًا تصور عملية تطور مستويات الكل المختلفة فى نفس الزمن التاريخى. ذلك أن كل من هذه "المستويات" المختلفة ليس له نفس النوع من الوجود التاريخى. وفى المقابل، لا بد أن نخصص لكل مستوى زمنًا خاصًا يتسم بالتلقائية النسبية ومن ثم بالاستقلال - حتى فى تبعيته - عن "أزمنة" المستويات الأخرى.... وتقاطع كل من هذه التواريخ الخاصة بواسطة إيقاعات خاصة ولا يمكن معرفتها إلا بشرط تعريفنا مفهوم خصوصية زمانيته التاريخية وتقاطعاته (التطور المستمر والثورات والانقطاعات وغيرها). (٩٩-١٠٠)**

إلا أن هذه التواريخ التى تحدِّد زمانياتها طبقًا للمفاهيم المحدَّدة الخاصة بمجالات بعينها ليست مستقلة عن الكل؛ فهى تعتمد عليه ولكن داخل بنية مستمدة من "العلاقات التفاضلية القائمة بين المستويات المختلفة داخل الكل ... وبالتالى فإن نمط استقلال كل زمن وتاريخه ودرجته يحدده بالضرورة نمط تبعية كل مستوى داخل نسق التمفصلات الخاص بالكل ودرجته" (١٠٠). ولذلك فإنه إذا كانت هناك تواريخ مختلفة، فلا بد أن تتصل رغم ذلك بتلك التواريخ التى تختلف عنها ولكنها تتمفصل معها داخل بنية من الفاعلية النسبية. وتتركب هذه التواريخ طبقًا لعلاقة تفاضلية سوسيرية Sausu-rian. ولذلك ينتقد ألتوسير مؤرخى "الحوليات" Annals لمجرد قولهم إن تقسيم الزمن إلى فترات يختلف بالنسبة للأزمنة المختلفة، وأن لكل زمن إيقاعاته الخاصة به. وليس هذا بكاف، إذ إنه من اللازم كذلك "تصور تلك الاختلافات فى الإيقاع والمقاطعة فى تأسيسها، وفى نوع تمفصلها وإزاحتها والتوائها الذى يوفق بين هذه الأزمنة المختلفة"، وإن كان لابد من إضافة أن هذا يطرح بقوة السؤال الخاص بمقدار تحقق التوفيق(٤١).

بما أن هذه الأزمنة ليست بالضرورة أزمنة تتسم بالوضوح، أى "سلسلة الأحداث المتعاقبة المرئية التى يسجلها المؤرخون"، فهى قد تكون غير مرئية، أى تكون "تقاطعًا معقدًا من ... مختلف الأزمنة والإيقاعات والانقلابات وغيرها" التى تُرى فقط عند بناء مفاهيمها الخاصة بها وتنتج "عن طبيعة ذواتها المتفاوتة وتمفصلها المتفاوت داخل بنية

الكل" (١٠١-١٠٢). ويشير ألتوسير كمثال لما يعنيه إلى "الدراسات الكلية" الخاصة بفوكو بعنوان "الجنون والحضارة" Madness and Civilization و"مولد العيادة" The Birth of the Clinic، وهما مثالان كان على المؤرخ فيهما أن يبنى المفهوم الخاص بتاريخهما.

> **يقابل هذا التاريخ الذى يُرى رؤية إمبريقية ويكون فيه زمن التواريخ كافة هو زمن الاستمرارية ويكون فيه "المضمون" هو انعدام الأحداث التى تقع داخله ويحاولون فيما بعد تحديدها بالأساليب المقسِّمة من أجل "تقسيم" هذه الاستمرارية "إلى فترات". وبدلاً من هذين النسقين، وهما الاستمرارية والانقطاع، اللذين يلخصان الغموض المبتذل الخاص بالتاريخ ككل، فإننا نتعامل مع أنساق أكثر تعقيداً بصورة لا متناهية تخص كل نوع من أنواع التاريخ، وهى الأنساق التى تصبح فيها المناطقlogics الجديدة موضع التنفيذ. (١٠٣)**

ويعنى هذا أننا إذا حاول أحد تبنى أى "قطاع ماهيوى" فلن تكون هناك أية ماهية يُكشف عنها تكون هى حاضر كل مستوى؛ فالواقع أن كل انقطاع يصلح لتاريخ من التواريخ قد لا يتوافق بالضرورة مع أى تاريخ آخر يعيش فى زمن مختلف وبإيقاع مختلف.

> **يمكن القول بأن حاضر مستوى ما من المستويات هو غياب آخر، وأن هذا التعايش الخاص بـ"الحضور" والغيابات ليس سوى أثر بنية الكل فى لا مركزيته المفصلة (١٠٤).**

ولهذا السبب سوف يكشف أى نمط إنتاج محدَّد عن هذا الشكل من أشكال الوجود التاريخى داخل تكوينه الاجتماعى؛ فهو مُزاح وغير متساو وغائب وحاضر. ويؤكد ألتوسير على أنه ليس هناك "زمن أساسى أيديولوجى وحيد" يمكن ربط كل هذه الزمانيات المختلفة به، ولا "زمن مرجعى متصل وحيد" يمكن رؤيتها تنزاح عنه (١٠٥) ويقتضى منا هذا الكلام التفاضلى عن التاريخ إعادة تصور مجموعة كاملة من الأفكار

الشائعة مثل عدم تساوى التطور، ومن المخلفات والتخلف، بل والممارسة الاقتصادية المعاصرة الخاصة بـ"التخلف" كما يزعم ألتوسير ؛ وهى أفكار تشكل أساس المركزية العرقية الغربية ذاتها. وهو يعنى كذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك تاريخ بصورة عامة، إذ ليس هناك سوى بُنى معيَّنة للتاريخية(٤٢).

وليس التاريخ كذلك كلية متطورة؛ فكل نمط من أنماط الإنتاج يتكون من تواريخ مميزة عن بعضها. وتشكل هذه التواريخ المميزة كلية تاريخية محددة، حيث يعمل كل تاريخ داخل كلية عامة خاصة بنمط الإنتاج. وبالتالى فإن الاقتصادى يحدد كل تاريخ أو مستوى إلى حد أن تاريخه يُبنى بناء تفاضليًا مقابل الواقع الذى يعرَّف على أنه نمط إنتاج خاص. وإذا كان هيجل يرى أن الزمن التاريخى تأمل فى زمن ماهية الكلية التاريخية، فإن ألتوسير يراه على أنه وظيفة من وظائف بنية الكلية تنشأ عن نمط إنتاج بعينه. وليست هناك كلية بها التجاوز اللازم المجسد داخلها. وطبقًا لآراء سارتر المتأخرة، فإن مسار التغير التاريخى مفتوح وسوف يعمل فقط من خلال التحديد الزائد الخاص بظروف تاريخية بعينها. ويشير ألتوسير إلى أنه رغم كون التاريخ الماركسى يعرَّف على أنه نظرية خاصة بأنماط الإنتاج، فإن ماركس لم يقدم لنا أية نظرية خاصة بكيفية إحداث التحول من نمط إنتاج إلى آخر، ولا كيفية تشكيل كل نمط إنتاج(٤٣). وكان جزء كبير من جهد الماركسية الألتوسيرية يصاحبه سعى لإنتاج هذه النظرية، وربما كان الإخفاق فى إنتاجها هو السبب الرئيسى وراء انهيارها فيما بعد(٤٤).

قل تأثير ألتوسير داخل فرنسا بعد عام ١٩٦٨، وهو ما يعود من ناحية إلى الدور الذى قام به الحزب الشيوعى الفرنسى، الذى كان ألتوسير عضواً فيه، فى أحداث مايو ١٩٦٨، ومن ناحية أخرى إلى أثر عدد من الانتقادات لأعماله، كان بعضها من ألتوسير نفسه. وفى المقابل، كان أعظم أثر لألتوسير فى بريطانيا هو ما شهده العقد التالى لذلك؛ إذ كان عمله اعتباراً من الستينيات يشكل ما يشبه "النظرية السائدة" المهيمنة(٤٥). إلا أن تأثير ألتوسير قل بسرعة بعد عام ١٩٦٨ فى أعقاب مجموعة من الكتب من تأليف عالمى الاجتماع الماركسيين بارى هندس **Barry Hindess** وبول هيرست **Paul Hirst** اللذين زادا من آثار تلك الانتقادات التى أثيرت من قبل فى فرنسا ووسعاها. وأدى عملها إلى استحالة الاستعانة بعمل ألتوسير فى إنجلترا منذ ذلك الوقت دون الإشارة إلى المشكلات التى أوضحاها(٤٦).

انتقل نقد نظرية التاريخ الخاصة بألتوسير مع هندس وهيرست إلى إشكالية العلاقة بين المفهوم (الذى جعلوه مشابهًا للتصوير إلى حد كبير) والواقعى، وبالتالى اختزاله إلى مسألة خاصة بالإبستومولوجيا(٤٧). ومع هذا، أين يضع ذلك مفهوم التاريخ عند ألتوسير؟ هل له خصوصيته بصرف النظر عن مشكلات الذات والتصوير والسرد والتأويل التى أظهر كثيرون فى الوقت الراهن أنه مرتبط بها؟ هل يعنى هذا، كما يشير هيرست، أن مفهوم التاريخ الوحيد لابد أن يظل فى واقع الأمر هو المفهوم الهيجلى؟

> **الغائية والروحانية آليتان ضروريتان من آليات كل فلسفات التاريخ. وفيما عدا النزعة الأثرية antiquarianism الغبية أو نزعة الشك المطلقة، لا يمكن أن يكون هناك تاريخ بلا فلسفة تاريخ. ذلك أن فلسفة التاريخ هى التى يمكن فيها للماضى أن يصبح ممكنًا وموضوعًا عقلانيًا من موضوعات المعرفة. ومن خلال مفهوم الزمن التاريخى، باعتباره سلسلة متصلة، يصبح الماضى شيئًا متماسكًا(٤٨).**

يعنى هذا فى رأى هيرست أنه لا يمكن أن يكون هناك "علم تاريخ" ماركسى يمكن مقابلته بالماهيوية والغائية الخاصة بفلسفة التاريخ. ويرى هيرست أن خطأ ألتوسير هو محاولته إنشاء فلسفة تاريخ أخرى. ولكنه يؤكد أن أية فلسفة تاريخ لا يمكن أن تعمل بدون الغائية والروحانية (تحقيق المثال) والسلسلة المتصلة. ومن ناحية أخرى، قد نضيف أن الدرس المستفاد من محاولة كل من هيجل ماركس وسارتر يشير إلى أن التاريخ لا يمكن كذلك أن يكون ماهيويًا وغائيًا بشكل مترابط. ولا يعترف وصف هيرست الصريح لعمل ألتوسير بأنه "فشل" بالتوتر الدائم داخل مشروع التاريخ ذاته. وإذا كان سعى سارتر لوضع أساس لعلم التاريخ الماركسى يشير إلى أن الكلية الهيجلية والسلسلة المتصلة تفلحان فقط عن طريق العمل المستمر الخاص باستبعاد الجزئى وغير المتصل، فإن سعى ألتوسير لتشكيل تاريخ تفاضلى يبين أنه لا يمكن عمل ذلك بدون غائية. وما يوضحانه هو أن أى تاريخ لابد فى حد ذاته أن يتصور الأمرين فى نفس الوقت. وما دام من المفترض أن التاريخ يعمل طبقًا لبروتوكولات خاصة

بالمنطق التقليدى، حيث يعنى التناقض أنه لا يمكنك تصوره أو عمله كما يفترض هيرست، فحينئذ يظل فى المأزق الذى يصفه هو .

وكانت مساهمة ألتوسير هى خلق إشكالية خاصة بمفهوم التاريخ عن طريق معالجة افتراضاته بشأن الزمانية؛ وهو مجال يهمله هندس وهيرست إهمالاً تامًا. ولكى يزعما أن كليته اللامركزية لا تزال معبرة وبالتالى ماهيوية، لا بد لهما من تجاهل المقولات الخاصة بالزمانية فى نقد القطاع الماهيوى الهيجلى باعتباره "تعايش الحضور"، وهكذا لا ينصفان الطريقة التى يبنى بها ألتوسير"ذاكرة مضادة؛ أى تحويل التاريخ إلى شكل مختلف كل الاختلاف عن الزمن" كما يقول فوكو[٤٩]. وإذا كان نمط الإنتاج الألتوسيرى يتألف من أزمنة وتواريخ متباينة، أى "تقاطع" معقد من مختلف الأزمنة والإيقاعات والانقلابات وغيرها"، فحينئذ لا يمكن أن يعبر كل عنصر عن الكل، لأن الكل لا يمكن الوصول إليه إلا باعتباره مفهومًا، وهو ما لا يُصرَّح به تصريحًا دقيقًا بحال من الأحوال. ذلك أن المفهوم، "شأنه شأن كل مفهوم لا 'يُقدَّم' مباشرة، وليس واضحًا للعيان فى الواقع المرئى. وككل مفهوم، لابد أن يزن هذا المفهوم منتَجًا ومبنيًا؛ بواسطة المحلِّل[٥٠]. وقد مكنت هذه الصياغة ألتوسير من تنظير الكلية اللامركزية التى سمحت بإمكانية الاختلافات دون اختزال كل حالة إلى عملية ذات ماهية أو مبدأ وحيد، مثل الجدل. وإذا لم يكن بالإمكان استدامة فكرة ألتوسير الخاصة بنمط الإنتاج باعتباره هذه الكلية داخل العلاقة التفاضلية مع أنماط الإنتاج الأخرى (وهى أفكار ذات أشكال متخلفة وناشئة رغم ذلك)، فقد قدم رغم ذلك تنظيرًا لافتًا للانتباه إلى حد كبير للمشكلات التى ينطوى عليها مفهوم التاريخى، موضحًا الظروف التى تنطوى على تناقض ظاهرى الخاصة بأى تنظير للتاريخ. وإذا كان قد عرض الأمر على أنه مفهوم مستحيل، فإنه ظل يوضح أنه لا يزال مفهومًا ضروريًا، واعترف بأننا لابد أن نعيش مع هذه الاستحالة.

ولكن كيف يحدث هذا؟ هذه هى النقطة التى يدخل عندها موضوع التاريخ ثانيةً. قد يكون التاريخ عملية بلا موضوع، غير أن الموضوع محفور رغم ذلك داخل التاريخ. ومرة أخرى، كما يرى سارتر، يعمل الموضوع على محور المفارقة. ذلك أن الموضوع لا يفهم التاريخ طبقًا لصياغته العلمية، وإنما يمر بعملية استجواب على مستوى

الأيديولوجيا، وبذلك يعيشه من خلال صيغ التاريخانية(٥١). ولذلك فإن التاريخ، الذى لم يعد ممكنًا فى الوقت الراهن اعتباره مفهومًا فى حد ذاته، يتألف من علاقة غير قابلة للقياس بين هاتين التركيبتين المنفصلتين. ولذلك يرى ألتوسير أنه يعمل على مستوى العلم والأيديولوجيا، ليس من ناحية الحقيقة والزيف، وإنما باعتباره جدلا ثابتًا بين العلاقات التفاضلية الخاصة بنمط الإنتاج وتاريخانية فكرة التاريخ الأيديولوجية. ومن ثم قوله بأن "معرفة التاريخ ليست أكثر تاريخية من معرفة أن السكر حلو"(٥٢). فما هى إذن علاقة العلم بالأيديولوجيا، وعلاقة التاريخ الألتوسيرى بصياغته التاريخانية الأيديولوجية؟ يرى ألتوسير أن الفجوة التى بينهما يسدها الفن. وغالبًا ما ينظر إلى هذه العبارة على أنها إحدى بقايا قيم الثقافة البرجوازية الغربية. إلا أنه من الممكن كذلك رؤيتها على أنها محاولة لصياغة طريقة لا يمكن بها إدراك عدم التوافق الزاحف الخاص بالاثنين إلا من خلال "تباعد داخلى" حيث تكون مشكلة تلك "العلاقة" من فعل السرد الخاص بها، بمعنى روايته على أنه حكاية؛ وهذه هى الطريقة التى نحصل بها على التاريخ. ويشير ألتوسير إلى أنه إذا كان التاريخ صيرورة، فإنه "لا وجود لشىء مثل الصيرورة إلا داخل العلاقات "[sous des rapports](٥٣).إن التاريخ مسألة روايات، وبالتالى كتابة تقارير.

وهكذا يشير ألتوسير إلى أنه يمكن تأمل التاريخ باعتباره تناقضًا دائمًا؛ فهو كلية، ولكن هذه الكلية بنية غير مركزية سائدة يعرِّف فيها تاريخ كل تاريخ ليس من خلال تطابقه مع تاريخ عام أو اختلافه عنه، بل عن طريق كونه متباينًا عن كل تاريخ سواه يعتمد بالضرورة عليه كذلك داخل نوع من الكلية السلبية. ومن ناحية أخرى فالتاريخ داخل نطاق الأيديولوجيا تعيشه الموضوعات باعتبارها استمرارًا ذا هدف، حيث تكون هى بمثابة موضوعه. والطريقة الأخرى التى يمكن أن نقول بها هذا هى أن ألتوسير أوضح أن التاريخ مستحيل طبقًا لبروتوكولات المنطق التقليدى. فإنك إذا حاولت التفكير فيه على أنه كلية منتهية دخلت فى مشكلات التاريخانية، وإذا حاولت التفكير فيه على أنه متباين تباينًا تامًا، فحينئذ يصبح بلا معنى مادامت لا توجد الصلة اللازمة، سلبية كانت أم إيجابية، بأى شىء آخر، ولن يكون لتاريخ ما أى أثر على تاريخ سواه. ولابد أن تتصور أية نظرية تفاضلية خاصة بالهوية كلاً من الكلية والفرق فى آن

واحد[٥٤]. فهذه هى البنية التى يحاول صياغتها "الكلى الفردى" الخاص بسارتر والاستقلال النسبى داخل بنية مسيطرة الخاص بألتوسير، وفى كلتا الحالتين يظهر الوسيط الخاص بهذا التزامن فى هيئة عملية الكتابة ذاتها[٥٥].

٥- «إذا كان هناك تاريخ» : التاريخ والتأويل والتاريخية

نلتقى مع سارتر وألتوسير بقطبى العودة إلى الماركسية الفرنسية فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. ومع أنه بالإمكان القول بأن كليهما رد فعل معاكس لتحجر الستالينية، فإن السبل الذاتية والمفرطة فى موضوعيتها التى اتبعاها كانت متناقضة. إلا أن هذا الوصف التخطيطى لا ينصف الذى حاولا به الإبقاء على القطبين فى حالة نشاط فى نفس الوقت، ولا ينصف الطريقة التى أرادا بها تأكيد استحالة المشروعات النظرية التى شرعا فيها. إلا أن رفضهما كفاشلين بناء على ذلك أمر فيه اختزال، فقوتهما الواقعية يمكن التعرف عليها من مقدار استمرار استيلاء الإشكاليات التى وضعاها على اهتمام كُتَّاب لاحقين. ومنذ سارتر وألتوسير لم يسع أحد وضع تنظير جديد للتاريخ الماركسى. ولذلك فإننا ننظر الآن إلى نموذج إرشادى آخر ونظام آخر. فبدلاً من محاولة تكرار مشروعات سارتر أو ألتوسير رفيعة المستوى أو تجاوزها بشكل جديد، نجد أن كتابًا لاحقين من قبيل فوكو أو دريدا تعلموا درسًا من التاريخ وتوقفوا عن السؤال عن عدم ترابط هذه النظريات الشاملة ببعضها شأن الكثير من النظريات التى سبقتها. والسبب هو أن السرد الضخم الخاص بالتاريخ كان متعجرفًا دائمًا.

لذلك فإنه بدلاً من استبعاد التاريخ كما يزعمون فى كثير من الأحيان، يبدأ هؤلاء المفكرون بطريقة أكثر تقليدية بعض الشىء، من المنظورين المضادين للتاريخانية الخاصين بألتوسير وحتى بسارتر بشكل غير مؤكد. ويفيد المصطلح العام "ما بعد بنيوى" هنا باعتباره مجرد اختزال لوصف هؤلاء الكُتَّاب المعاصرين الذين لا يشتركون فى عداء للتاريخ فى حد ذاته وإنما فى عدم الثقة فى التاريخانيات الساذجة. فيشتهر ليوتار على سبيل المثال بشكه فى السرد الكلى التاريخانى، بينما يدافع عن إمكانية تعددية التواريخ المتغايرة المتضاربة غير القابلة للقياس[٥٦]. وينطلق فوكو فى الفلسفة

وتاريخ العلوم على وجه التحديد من نفس التراث الذى ينطلق منه ألتوسير؛ فهو مثله يستفيد من مفهوم باشلار الخاص بالتواريخ التفاضلية الذى لا يزال البديل الرئيسى للتاريخانية، سواء أكان معرفيًا كليًا أم غير ذلك. وإذا كان تنظير التاريخ هذا، باعتباره فارقًا ومفردًا، ومفصلاً طبقًا للانفصالات والانقطاعات، لم يكن بحال من الأحوال جديدًا حتى مع ألتوسير، فقد استمر باعتباره اشتقاقًا واعيًا بذاته منه بواسطة دريدا. ويعلق دريدا فى كتاب "المواقف" Positions قائلاً:

> **يهدف نقد ألتوسير الكامل والضرورى لمفهوم التاريخ "الهيجلى" ولفكرة الكلية المعبرة وغير ذلك إلى بيان عدم وجود تاريخ واحد، أو تاريخ عام، بل هناك تواريخ مختلفة فى نوعها وإيقاعها ونمط كتابتها؛ إنها تواريخ متباينة ذات فواصل. وأنا أقر هذا دائمًا وأوافق عليه(٥٧).**

على عكس ادعاءات بعض المعلقين الأمريكيين، يشير إقرار دريدا الواضح هنا لمشروع ألتوسير فيما يتعلق بإمكانية التواريخ "المتباينة ذات الفواصل" إلى المشكلات التى تنطوى عليها الاستعانة بألتوسير باعتباره "ردًا" على دريدا؛ فكلاهما متساويان فى شكهما فى أى شكل من أشكال التاريخانية الهيجلية. إلا أن هذا لا يعنى أنهما يتبنيان بعد ذلك مواقف متطابقة فيما يتعلق بمشكلة التاريخ.

لم يكن دريدا مهتمًا بصياغة فلسفة تاريخ جديدة، كما أنه لم يسع إلى بيان مناهج بحث جديدة فى أسلوب فوكو. وحاول دريدا من خلال وصف نفسه بأنه "شديد الحذر من مفهوم التاريخ" إبعاد المشكلات عن التحليل المفاهيمى للتاريخ باعتباره "فكرة" أثبتت، ربما أكثر من أى شىء آخر، أنها ميراث هيجل الأكثر ثباتًا تجاه تحليل الفواصل الموجودة فى آثار النسق العام الذى تعمل فى إطاره(٥٨). لذلك فهو لا يركز فى المقام الأول على التاريخ فى حد ذاته وإنما على مشكلة التأويل والفهم التاريخى المتصلة به. وهنا يصبح التاريخ مشكل دلالة وتأويل؛ "العصر الذى بات بالفعل من الماضى يشكّل فى واقع الأمر فى وجه من الوجوه باعتباره نصًا"(٥٩). وينطوى هذا كذلك على البحث عن الطرق التى يؤثر بها نقد العلامة sign على التصوير التاريخى،

واعتماد التاريخ على المجاز الوراثى genetic metaphor وعلى السرد. ورغم أهمية هذه القضايا، فقد كان إسهام دريدا الأساسى هو إصراره على أن التاريخ مفهوم ميتافيزيقى تتساوى بناء عليه دلالة التاريخ دائمًا مع تاريخ الدلالة. ويقول هو نفسه:

أحاول منذ النصوص الأولى التى نشرتها تنظيم نقد تفكيكى مضاد على وجه التحديد لسلطة الدلالة، باعتبارها دلالة متجاوزة أو باعتبارها telos، أو بعبارة أخرى التاريخ المحدد فى التحليل الأخير باعتباره تاريخ الدلالة، أى التاريخ فى صورته المركزية اللغوية الميتافيزيقية المثالية(٦٠).

يتضمن النقد الدريدى للمركزية اللغوية بالضرورة مفهوم التاريخ من حيث اعتماده على فكرتى الحضور والدلالة المحددتين باعتبارهما حقيقة. ورغم تكرار الاستعانة بالتاريخ باعتباره الـ"عينى"، فمن المؤكد أن التاريخ يقتضى على وجه التحديد تحضيراً إشكاليًا للغياب. ولذلك يقول دريدا إنه حتى فى وضعه "المادى" للمفاهيم لا يمكنه تحاشى ميتافيزيقا معينة. وهو يؤكد على سبيل المثال فى مقال فى عام ١٩٦٦ بعنوان "البنية والعلامة، واللعب" أن تحليله للميتافيزيقا المتناقضة الخاصة بـ"المركز" ينطبق كذلك الأفكار التاريخية الخاصة بـ"الأصل" و"الغاية". فالتاريخ يتكون من

مفهوم متواطئ على الدوام مع الميتافيزيقا الغائية الأخروية، أو بعبارة أخرى، متواطئ بطريقة تنطوى على المفارقة مع تلك الفلسفة الخاصة بالحضور التى كان يُعتقد أن التاريخ يمكن أن يكون معارضًا لها. إن مضمونية التاريخية ... يتطلبها دائمًا تحديد الوجود باعتباره حضورًا ... والتاريخ يُتصور دائمًا على أنه حركة استئناف التاريخ باعتباره منعطفًا بين حضورين(٦١).

يتضارب تفكيك دريدا لفكرة الحضور باستخدام منطق "قبلاً دائمًا" always already و"التكرار الأصيل" originary repetition تضاربًا حتميًا مع التاريخ المبنى على أساس حركة غائية تنطلق من الأصل، الذى يمكن إيقاظه من جديد دائمًا، فى اتجاه تحقيق الذات الخاص بفكرة "يمكن دائمًا التنبؤ بأن تكون خاتمتها على هيئة

الحضور"(٦٢). وسوف يحدِّد معنى هذا التاريخ دائمًا من خلال اللجوء إلى الدلالة المتجاوزة، بينما يبين التحليل التفكيكى الآثار المتزامنة لغياب تلك السلطة.

ورغم ذلك، يعمل دريدا بشكل أكثر راديكالية عند حدود أية فلسفة تاريخ قائلاً إن الأمر ليس مجرد تأثير مشكلات التأويل، وخاصة مشكلات التأويل واللغة، على الفهم التاريخى، بل هى أن ما يسميه بمعنى واسع كتابة، أو إرجاء **différance**، يحدد التاريخ. وهو يطرح فى مستهل كتابه "علم الكتابة" على سبيل المثال فرضية أن الكتابة تمثل شرط الظهور بالنسبة لكل أشكال التاريخية ذاتها:

> **ترتبط التاريخية ذاتها بإمكانية الكتابة.... وقبل أن تكون الكتابة هى قصد التاريخ - أى العلم التاريخى - تفتح الكتابة مجال التاريخ - أى الصيرورة التاريخية(٦٣).**

"اللغة باعتبارها أصل التاريخ": على أى أساس يقيم دريدا الادعاء المذهل والراديكالى بأن الكتابة باعتبارها تجاوزًا تمثل شرط التاريخية ككل؟(٦٤) ولكى نحاول توضيح هذه المقولة الخلافية، لابد لنا من العودة إلى الملاحظة الشهيرة فى مقال "إرجاء" **Différance** :

> **لو كانت كلمة "تاريخ" لا تحمل فى طياتها فكرة القمع النهائى للإرجاء différance، لأمكننا القول بأن الاختلافات وحدها يمكن أن تكون "تاريخية" بكل ما فى الكلمة من معنى ومنذ البداية(٦٥).**

هنا نعود إلى جدل الذات والآخر، حيث يقول دريدا: "كون الذات ... ليست المماثل بحال من الأحوال يعنى بدايةً أن الوجود تاريخ"(٦٦). فعن طريق الاختلاف وحده، الذى تصبح من خلاله الذات آخر وتنتج نسيجًا من الاختلافات، يمكن أن يحدث التاريخ؛ ذلك أنه إذا كان الحضور التام ممكنًا، فحينئذ لن يكون هناك اختلاف، وبالتالى لن يكون هناك زمن، أو فضاء أو تاريخ. ويعنى الإرجاء **différance** على وجه التحديد أنه لا يمكنك بحال من الأحوال الخروج من التاريخ، وبالتالى فلست بحاجة إلى العودة إليه. وهو يعنى كذلك أنه إذا كان الاختلاف بمعنى اللاهوية **non-identity** يطرح إمكانية

التاريخ، فحينئذ يدل الاختلاف بمعنى التأجيل delay كذلك على أنه لا يمكن ختامه ختامًا لا رجعة فيه، ذلك أن هذا التأجيل سيعوق الختام دائمًا. وبهذا المعنى يقول دريدا إن كتاب هوسِّرل "أصل الهندسة" Origin of Geometry يطرح "إمكانية التاريخ باعتبارها إمكانية اللغة" وبالتالى "قد يكون الاختلاف متجاوزًا"؛ فلا بد أن تكون الكتابة، بالمعنى العام الذى يعطيه لها دريدا والخاص بالسمة التفاضلية، شرطًا لأية تاريخية[٦٧].

إذن "التاريخ باعتباره إرجاءً différance "يعنى أن التاريخ نفسه سيكون على الدوام عرضة لعمليات الإرجاء différance، وأن الإرجاء différance يحدد شكل التاريخية[٦٨]. وتنطبق الشروط نفسها على الإجمال. ويقول دريدا إنه رغم إعطاء هيجل التاريخ شكل الكلية، فإن كتابه "الرفع" Aufhebung يبين أنه لكى تتحقق هذه الكلية لابد لها دائمًا أن تتجاوز ذاتها فى حركة زائدة. فالتاريخ

> **هو تاريخ الانطلاق من الكلية، والتاريخ باعتباره حركة التجاوز ذاتها، وحركة تجاوز الكلية التى لا تظهر بدونها الكلية نفسها. فالتاريخ ليس الكلية وقد تجاوزتها الأخروية أو الميتافيزيقا أو اللغة، بل هو التجاوز نفسه[٦٩].**

الواقع أن التاريخ يعمل على وجه الدقة بنفس بنية التكميلية supplementarity كما يصورها دريدا فى "علم الكتابة". وهنا يعرض روسو نفسه فى تأويلاته المتذبذبة تاريخًا لا يمكن أن يكون خطيًا، ولا يمكن أن يعمل طبقًا لزمانية واحدة، بل يقاطع "زمن الخط أو خط الزمن":

> **قد نتصور هنا الطريقة الغريبة التى تتم بها العملية التاريخية كما يراها روسو. إنها لا تختلف أبدا؛ فهى تبدأ بأصل أو مركز ينقسم ويغادر ذاته، وتُرسم دائرة تاريخية تراجعية من حيث الاتجاه ولكنها تقدمية ومعاصرة من حيث التأثير. وتوجد على محيط الدائرة أصول جديدة لدوائر جديدة تسرِّع التراجع عن طريق إبطال الآثار المعاصرة للدائرة السابقة، وتعمل بالتالى كذلك على إظهار حقيقتها وجدواها[٧٠].**

لا يمكن أن تصور هذا التاريخ حركة التقدم الخطى الخاصة بالزمن المتطور. ويحدد "التجاوز" الخاص به الطريقة التى لا يمكن بها أن يكون مقصوراً على كلية محدودة، ولا فى المقابل على لانهاية infinity؛ فهو يتجاوز ذاته. وعملية التكميل supple-mentation هذه، و"فرط الدال" هذا الذى يتجاوز ذاته باستمرار، ناتجة عن نقص أو غياب فى مركز الأصل لابد دائمًا من تكميله[٧١]. ولذلك فإن مقولة إن "التاريخ" هو ما تفتقر إليه "ما بعد البنيوية" نفسها تكرر بنية الإجمال الخاصة بالتكميلية التى يعمل التاريخ بناء عليها باعتباره إفراطًا فى الأصل وافتقاراً إليه. وبما أنه يُحْدِث هذه العملية من التكميل الضرورى والدائم، فإنه يسعنا القول بأن استحالة الكلية تنتج أثر الكتابة الذى تستثير عملية التأجيل الأبدى الخاصة به المزيد من الكتابة استثارة لا تنقطع.

بذلك لم تعد المسألة تتعلق بالقدرة على إنتاج مفهوم جديد للتاريخ، الأمر الذى يقول دريدا إنه "صعب، إن لم يكن مستحيلاً، بالنسبة للحياة من أفقها الغائى أو الأخروى"[٧٢]. ولا يمكن إلغاء التاريخ مثلما أنه لا سبيل إلى إلغاء الميتافيزيقا؛ غير أن شروطه الخاصة بالاستحالة هى بالضرورة شروطه الخاصة بالإمكانية. ويعنى هذا كما يشير رودولف جاشيه Rodolphe Gasché أن "محاكاة الكلية أو ادعاء النظامية عنصر لا ينفصل من عناصر التفكيك، وهو أحد شروط العثور على موضع قدم له داخل المنطق الذى يجرى تفكيكه[٧٣]. ولذلك فإن دريدا نفسه لا ينكر التاريخ (أو الكلية) بأى معنى من المعانى، وإنما يسعى إلى إعادة كتابته عن طريق كتابة التواريخ التى توجِد أشكالاً تكميلية يستعين منطقها بالكليات التاريخية ويعمل ضدها[٧٤].

من هذا المنظور يبدو حتى كتاب سارتر "النقد" مختلفًا بعض الشىء عن الطريقة التى ظهر بها فى أوائل الستينيات حين كان يُقرأ فى سياق كتاب لوكاش "التاريخ والوعى الطبقى" History and Class Consciousness. واليوم يبدو أنه يكشف عن اعتراف متزايد بأنه لا يمكن تحقيق الإجمال بدون حركة تنطوى على تجاوز ذاته. وطبقًا لما يقوله سارتر، فإنه لابد للإجمال من مُجْمِل. إذ لابد أن ينطوى دائمًا على فرط يتعدى الكلية لا يمكن إجمال الكلية بدونه، وهو ما يعنى أنه لا يمكن إنهاءه فى واقع الأمر. ويشير ليوتار على وجه التحديد إلى نفس البنية عند ماركس الذى لم يكمل بالمثل كتاب "رأس المال"[٧٥]. وهو يقول إن هذه اللانهائية الخاصة بالتأجيل الأبدى

تتشكل فيما بعد داخل "حزب سياسى مأساوى ... الجدل السلبى الخاص بالتنوير. إنها مدرسة فرانكفورت، والماركسية العدمية nihilistic اللوثرية التى جرى تخليصها من الخرافات"(٧٦). ولكن بدلاً من خطر الإجمال الأبدى، ذلك الشبح الذى تتنبأ به مدرسة فرانكفورت باستمرار، يشير دريدا إلى أن المشكلة فى أية بنية هى كيفية بلوغها النهاية. وحتى إذا كان يبدو أن هذا حدث من قبل، فسوف توضح الرواية التفكيكية كيف يضطر النص إلى التخفى كى يحمى فرص نجاحه، عن طريق محاولة إعاقة شروطه الخاصة بالتاريخية(٧٧). ويعنى هذا أنه ليس من الضرورى رفض الإجمال فى حد ذاته؛ لأن هذا الرفض يفترض إمكانيته ذاتها، بينما كل المحاولات التى تستهدف الإجمال، مثل محاولة سارتر، تبين استحالته. ومؤخراً زعم بيتر ديوز أنه "بالإمكان فهم ما بعد التفكيكية باعتبارها النقطة التى يخترق عندها 'منطق التفكيك' الفكر الذى يحاول فهمه، مما يسفر عن التشظى إلى تعددية من المناطق logics غير المتساوقة". ولذلك فإن ما بعد البنيوية هى نفسها "مرآة منطق التفكيك المتشظية"(٧٨). غير أن ما بعد البنيوية لا تحاول على وجه الدقة إدراك التفكيك، ذلك أن إدراك التغاير إدراكًا تامًا هو بالتحديد ما سعت إليه النظريات الإجمالية ولم تنجح.

بعد أن تناول دريدا بالتفصيل الشروط المتناقضة تناقضًا ظاهريًا الخاصة بتاريخية أى تاريخ أو إجمال، نجده هو نفسه معنيًا على وجه الخصوص بتحليل شروط هوسِّرل أو هيدجر أو ليفينا الذين شاركوا فى بالأبحاث الخاصة بالزمن والزمانية. ومع أنه من الممكن تتبع مسألة التاريخ من ناحية تلك التحليلات الخاصة بأشكال التاريخية، فإن هذا البحث قد يقودنا إلى سبيل مختلف كل الاختلاف عن ذلك الذى أوحى به سؤالنا الأول، أى إذا كان بالإمكان انتقاد ما بعد البنيوية بوضوح فيما يتصل بالتاريخ الذى تهمله، فى الوقت الذى يمكن فيه العثور على التاريخ داخل الماركسية؟ يوجد منذ سارتر وألتوسير عدد من الإمكانيات؛ إذ يرى البعض أن التاريخانية المطلقة الخاصة بمدرسة فرانكفورت أصبحت على قدر كبير من الجاذبية، وإن كان بإمكاننا القول إن التاريخ فى تجليه الحالى فى عمل هابرماس قد حُجِب بفاعلية تزيد عن أى فيلسوف فرنسى مماثل. فإذا كان ألتوسير قد قدم لنا التاريخ بدون موضوع، فإن هابرماس يقدم لنا موضوعات بلا تاريخ. ولولا ذلك لكانت هناك إمكانيتان تواصلان بفاعلية سلالة

النسب التى تعود إلى التاريخانية الهيجلية وتاريخ العلوم. وأبرز ممثلى الإمكانية الثانية هو ميشيل فوكو الذى واصل بلا رحمة نقد إجمال أشكال التاريخ وإنكار فلسفة التاريخ العامة لصلحة التحليلات "النَسَبية" genealogical الإستراتيجية. ويساوى بديل ذلك إعادة تأكيد التاريخانية وكأن شيئًا لم يحدث تقريبًا. وكان ذلك هو سبيل بيرى أندرسون الذى عاد بعد فترته الألتوسيرية إلى اعتناق قيم الدراسات التاريخية الإمبريقية، فى ظل الرعاية العامة للتاريخانية المربوطة بإعادة تشكيل جى إيه كوين G.A.Cohen للمادية التاريخية التقليدية(٧٩). وكان الأكثر تأثيراً فى مجال النظرية الأدبية والثقافية دفاعًا صريحًا آخر عن التاريخانية، وهو دفاع فردريك جيمسون. وسوف ننتقل الآن إلى فوكو وجيمسون.

الهوامش

1 Louis Althusser, *For Marx,* trans. Ben Brewster (London: Allen Lane, 1969), and, with Etienne Balibar, *Reading Capital,* trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970).

2 In other words, Hegelians such as Emile Meyerson, for whom the history of the sciences followed the same movement as the logic of consciousness in Hegel's *Phenomenology.* See, for example, Meyerson's *Identité et realite;* 2nd ed. (Paris: Alcan, 1912).

3 Michel Foucault, 'Georges Canguilhem: Philosopher of Error', *Ideology and Consciousness* 7 (1980), 52. Foucault's account is complicated by the fact that he traces both traditions back to Husserl.

4 Gregory Elliou, *Althusser, The Detour of Theory* (London: Verso, 1987), 67; Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays,* trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), 34, where Althusser cites Cavailles and Bachelard.

5 Bachelard's argument against history as simple chronology in many ways anticipates that of Levi-Strauss discussed in the previous chapter.

6 Gaston Bachelard, *L 'Engagement rationaliste* (Paris: Presses universitaires de France, 1982), 137 (translations from Bachelard are my own). For the most substantial analysis of the relation between Bachelard and Althusser see *Theoretical Practice* 3-4 (1971-2), especially Ben Brewster, 'Althusser and Bachelard', 2-37.

7 Bachelard argues against the organization of history according to the continuity of chronology in *Le Matenilalisme rationnel* (Paris: Presses universitaires de France, 1953), 209-12; Canguilhem in his essay 'L'Objet de l'histoire des sciences' in *Etudes d'histoire et de philosophic des sciences* (Paris: J Vrin, 1968), 9-23, especially 2~1.

8 In *L 'Actjt'it6 rationaliste de* La *physique contemporaire* (Paris: Presses universitaires de France, 1951) Bachelard argues that the atom bomb, for example, means that nuclear physics is now entirely separate from the fundamental notions of traditional physics: 'Such a science has no analogue in the past. It provides a particularly clear example of the historic break in the evolution of the modern sciences' (24). For further examples see 10~18.

9 Its structure is thus, Foucault suggests with respect to Canguilhem, therefore more one of recurrence - just as discontinuity must itself be impermanent ('Georges Canguilhem', 55). The links between this Nietzschean perspective and Foucault's

characterization of Canguilhem as a 'philosopher of error' (60) are fascinating to consider but would take us beyond the limits of the present chapter.

10 Bachelard, *Le Nouvel ecrit scientifique* (Paris: Alcan, 1934), and La *Philosophie du non. Essai d'une philosoohie du nouvel esprit sceintifique* (Paris: Presses universitaires de France, 1940). For an account of Bachelard's work from this perspective, see Mary Tiles, *BacheLard: Science and Objectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

11 See, for example, *L'Activit6 rationalist'*, 25.

12 Jean Cavailles, *Remarques* sur La *formation* de La *theorie abstraite des ensembles Etude historique et critique* (Paris: Hermann, 1938), and *Transfini et continu* (Paris: Hermarin, 1947), especially page 23.

13 See Jean Cavailles, *Sur La logique et La th6orie de La science* (Paris: Presses universitaires de France, 1947).

14 Bachelard, *Le Materia'•lis.me rationne4* 207-24, *L 'Actwit6 rationalist.*, 93, *La Formation de l'esprit scientifique: contribution a' unepsychanalyse de La connaissance objective* (Paris: Vrin, 1938), and *Le Rationalisme appliqu6* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), 102-118.

15 *Le Materialisme rationnel*, 224.

16 'We believe, indeed, that scientific progress always reveals a break, perpetual breaks, between ordinary knowledge and scientific knowledge' *(Le Mat6rialisme rationnel*, 207).

17 *L'4ctivit6 rationaliste* 25, La *Formation de l'ecrit scientifique*, 13-22.

18 *Le Materialisme rationnel*, 25.

19 *Le Rationalisme appliqu6*, 51; cf. also 5~7.

20 In *La Formation de l'ecrit scientifique*, 5~72.

21 *Le Mat6rzalisme rationnel*, 215.

22 *Le Materialisme rationnel*, 18.

23 Dominique Lecourt, *Marxism and Epistemology: BacheLard, Can guilhem and Foucault*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1975), 140.

24 This argument in many ways parallels that of Levi-Strauss with respect to Sartre, and that of Derrida with regard to Levi-Strauss.

25 Lecourt, *Marxism and Epistemology*, 139.

26 Althusser, *Lenin and Philosophy*, 20~1. It is only to be expected, conversely, that whenever Sartre's form of history is subsequently reinvoked, its inevitable corollary takes the form of the reappearance of the autonomous human subject. As Althusser argued in his critique of Sartre, it is the subject that is the real issue (see the 'Reply to John Lewis', in *Essays in Self-Criticism*, trans. Grahame Lock [London: New Left Books, 1976], 33-99; see also 4O~64, 9~9, for an extended discussion of history as a 'process without a subject'). Direct comparisons of Sartre and Althusser are scarce, apart from Michael Sprinker's 'Politics and Theory:

Althusser and Sartre', in *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (London: Verso, 1987), 177-205.

27 Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), 422. For other recent analyses of Althusser, see Alex Callinicos, *Althusser's Marxism* (London: Pluto Press, 1976), Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and His Influence* (London: Macmillan, 1984); Steven B. Smith, *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism* (Ithaca: Cornell University Press, 1984); Gregory Elliot, *Althusser: The Detour of Theory* (London: Verso, 1987); Sprinker, *Imaginary Relations.*

28 In particular, E.P. Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays* (London: Merlin, 1978). The more interesting question, on the other hand, would be what it was about Althusser that made him so attractive to certain areas of the British New Left; the classic text with which to start here would be Perry Anderson's 'Components of the National Culture', *New Left Review* 50(1968), 3-57.

29 On the other hand, there is not such a close relation as is sometimes claimed between Althusser's thesis of 'relative autonomy' and Sartre's 'mediations', although it is true that both place greater importance on the significance of cultural and political struggles at all levels. The difference, however, would be that whereas for Sartre each element is mediated in terms of the other, i.e. according to the category of totalization, for Althusser they are characterized by radical breaks and discontinuities, distinct from each other and not totalizing; Sartre's mediations, furthermore, represent attempts to mediate between individual or group human actions and overall economic determinants. Each element therefore expresses the whole, whereas in Althusser each level remains relatively autonomous. Sprinker also distinguishes between Althusser and Sartre on this point (*Imaginary Relations*, 185-6).

30 In Ted Benton's definition, '"Historicism" consists in the attempt to impose upon 'concrete' historical processes a philosophical scheme such that, potentialities present in germ at the origins of the process, pre-figure and set in motion a process of transformation whose end result or goal is self-realization. Historical teleology ... is ... central to historicism, as is the idea of a linear series of stages through which the process must pass' (*The Rise and Fall of Structural Marxism*, 59~0).

31 In this emphasis on scientificity, Althusser is in basic sympathy with the position of Levi-Strauss, although he lacks the latter's scepticism towards its status, with the simultaneous use of *'bricolage'*. Althusser and Levi-Strauss are in agreement on the form of history as one of discontinuous sets.

32 For the epistemological break in Althusser, see 'Lenin and Philosophy' and 'A Letter to the Translator', in *Lenin and Philosophy*, 29-68, 323-4 and *Reading Capital*, 44-5; in Bachelard see *L'Activité rationaliste* 77, and *Le Rationalisme applique'* 104-5; the

two are discussed by Balibar in 'From Bachelard to Althusser: The Concept of "Epistemological Break"', *Economy and Society* 7:3 (1978), 207-37. For Althusser's arguments against the empiricist conception of knowledge, see *Reading Capital*, 34~0. Further references to this volume will be given in the text.

33 *Reading Capital*, 93, Althusser's italics. Althusser's basic arguments about history can be found in Chapters 4 and 5 of Part II of *Reading Capital*, 91-144; Chapter 4 is entitled 'The Errors of Classical Economics', all of which, according to Althusser, can be 'grouped around one central misunderstanding of the theoretical relationship between Marxism and history, of the so-called radical historicism of Marxism' (92). Part III, by Etienne Balibar, represents an attempt to extend the theoretical arguments of Part II.

34 In other words, even this theory of history faces the theoretical problem of how to reconcile its stress on continuity with its simultaneous tendency to divide history into periods.

35 This is the point at which Althusser's enquiry comes particularly close to that of Derrida in *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

36 'The synchronic is contemporaneity itself, the co-presence of the essence with its determinations, the present being readable as a structure in an essential section" because the present is the very existence of the essential structure' *(Reading Capital*, 96). The diachronic, as 'history', merely represents 'successive contingent presents in the time continuum'. The Hegelian concept of time is, therefore, merely borrowed from the everyday assumptions of empirical historians, in effect a form of the chronology criticized by Levi-Strauss (for the full discussion, see 107-9).
In *Arguments Within English Marxism* (London: New Left Books, 1980), Perry Anderson objected that ordinary continuous time is not ideological but 'forms the scientific object of such institutions as the Greenwich Observatory' (75), an observation which provoked the following response from Paul Hirst: 'No, there is nothing ideological about it if one is content to look at one's watch. What *is* problematic is the identification of such time with a single historical process, in which the plenum of societal time forms part of the plenum of the one great movement in which history is made and which is identified with chronological time *(Marxism and Historical Writing* [London: Routledge and Kegan Paul, 1985], 23).

37 *For Marx*, 103-8.

38 *Reading Capital*, 13~0.

39 *For Marx*, 113.

40 *Reading Capital*, 99. It is by neglecting this part of the argument that Hindess and Hirst can claim that Althusser's totality remains essentialist *(Pre-Capitalist Modes of Production*, 27~7). As Martin Jay points out, Althusser is one of the many Western

Marxists who have tried to reformulate the Hegelian assumption of a homogenous univocal temporality (*Marxism and Totality* 355) - a project by no means confined to Marxism. As Levinas argues, it was Bergson who initiated the enquiry into temporality and prepared the ground for the subsequent importation of Heideggerian phenomenology into France. Levinas comments:
'Bergson's importance to contemporary continental thought has been somewhat obfuscated; he has been suspended in a sort of limbo; but I believe it is only a temporary suspension' (in Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Thinkers: The Phenomenological Heritage* [Manchester: Manchester University Press, 1984], 49-50).

41 *Reading Capital*, 100. But Althusser is equally critical of the *Annales* historians who have tried to get out of such a schema by posing the possibility of 'different times in history, varieties of time, long times, medium times and short times', usually mapped against the continuum of ordinary time and with no attempt to see such 'varieties as so many *variations* to the structure of the whole although the latter directly governs the production of those variations'. In other words, as we have seen with Bachelard, while allowing the possibility of differential times, there is no attempt to 'pose them explicitly as a function of the *structure of the whole*' (96). For a defence of the *Annales* position, see Pierre Vilar, 'Marxist History, a History in the Making: Towards a Dialogue with Althusser', *New Left Review* 80 (1973), ~106.

42 If, according to Althusser, there is no history in general (*Reading Capital*, 108), there is still the possibility of thinking a general concept of history, though this involves certain problems. The concept of history, Althusser argues, is not empirical, 'i.e. *historical* in the ordinary sense, that, as Spinoza has already put it, *the concept dog cannot bark*'. Althusser is saying that the knowledge of history as a concept is, technically speaking, ahistorical in the sense that it is a form of science, at the same time as suggesting that it is simply a question of it not being historical in the ordinary empirical sense, not subject to the ideological concept of time which cannot precede it, 'or with the ideological idea that the theory of history, *as theory*, could be subject to the "concrete" determinations of "historical time on the pretext that this "historical time" might constitute its object' (105 6). The concept of history cannot be said to be subject to the effects of its object, a history that it has not yet conceptualized; to say that it is affected by any prior concept of history would make it pointless to try to think it through as a concept. This comes close to the analyses of history and time pursued by European phenomenologists; Derrida, it should be noted, would certainly disagree with Althusser to the extent that he would argue that any concept of history must itself already be determined by the condition of historicity which he names *differance* (for an account of this, see the final section of this Chapter).

Althusser's point, however, stands insofar as he argues that what is happening is that two incommensurate categories are being set against each other. This kind of

confusion arises between theory as theory of history and history as a 'concrete' empirical history, in which the theoretical is compared to the empirical as if they were the same thing. As an example of this kind of 'short-circuit between crossed-terms which it is illegitimate to compare' (111), Althusser takes the example of the 'problem' of the action of the individual in history. The complaint is often made that a theory of history ultimately dominated by the economic seems to deny the necessity for, or existence of, individual action. But this assumes that a theory of history and a particular historical individual are comparable, as if it were possible to compare the knowledge of one thing to the existence of a person. The real problem here is 'the concept of *the historical forms* of *existence of individuality*' (112) for which, according to Althusser, *Capital* provides the necessary principles.
The same point would hold for all 'political', 'sociological' or 'historicizing refutations of deconstructive arguments, as Derrida himself observes: 'One can often see in the descriptive practice of the "social sciences" the most *seductive* (in every sense of the word) confusion of empirical investigation, inductive hypothesis and intuition of essence, without any precautions as to the origin and function of the propositions advanced' (*Writing and Difference*, trans. Alan Bass [London: Routledge and Kegan Paul, 1978], 316n).

43 In arguing for the Marxist theory of history as a theory of modes of production, Althusser admitted that 'we must say that *Marx did not give us any theory of the transition from one mode of production to another, i.e. of the constitution of a mode of production*' (*Reading Capital*, 197). If this really were the case it would suggest that the objection that Althusser and Balibar did not solve the problem of the modes of transition either is a less substantial objection than is often assumed; however, for many Althusser's argument is really something of a let-out, insofar as it presumes that in every other respect up to that point his theory is identical to Marx's. For further discussion of the question of transition in relation to Foucault, see Chapter 5.
-What went wrong was that attention to the problem of the break deflected it from the principle that necessitated it, that is the principle of totality. As in Britain, the most effective critiques of Althusserianism in France came from the Althusserians themselves; particularly Jacques Ranciere, *La Lecon d'Althusser* (Paris: Gallimard, 1974), and Althusser's *Essays in Self Critinsm*, trans. Grahame Lock (London: New Left Books, 1976). In France, Althusser's work declined rapidly in influence after May 1968, as a result of his continuing allegiance to the Communist Party which lost its prestige in those events, as well as the more general context marked by the short-lived appearance of the *nouveaux philosophes* (for critical discussions see Gayatri Chakravorty Spivak and Michael Ryan, 'Anarchism Revisited: A New Philosophy', *Diacritics* 8:2 [1978], 6~79, and Peter Dews in 'The "New Philosophers" and the End of Leftism', *Radical Philosophy* 24 [1980],2-11).

45 For example, it made a deep impression upon journals such as *Screen*, *New Left*

Review, Economy & Society, and upon a whole range of disciplines such as the history of science, education, anthropology, law and political theory. In the literary sphere, the ascendancy of Althusser and his collaborator and disciple, Pierre Macherey, was evident in books such as Terry Eagleton's *Criticism and ideology,* Coward and Ellis' Language *and Materialism,* Tony Bennett's *Formalism and Marxism,* Catherine Belsey's *Critical Practice,* in the *Working Papers* of the Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies, and the *Essex Conference Proceedings.* For an account sympathetic to Althusserianism, see Easthope, *British Post-Structuralism since 1968* (London: Routledge, 1988), and for a more hostile estimate, Kevin McDonnell and Kevin Robins, 'Marxist Cultural Theory: The Althusserian Smokescreen', in Simon Clarke *et al, One-Dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture* (London: Allison and Busby, 1980), 15–231.

46 Barry Hindess and Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of 'Pre-Capitalist Modes of Production'* (London: Macmillan, 1977); Antony Cutler, Barry Hindess, Paul Hirst, and Athar Hussain, *Marx's 'Capital' and Capitalism Today,* 2 vols. (London: Routledge and Kegan Paul, 1977-78); Paul Hirst, *On Law and ideology* (London: Macmillan, 1979). For the arguments with the Marxist humanists see Thompson, *The Poverty of Theory;* Keith Nield and John Seed, 'Theoretical Poverty or the Poverty of Theory:
British Marxist Historiography and the Althusserians', *Economy and Society* 8:4 (1979), 383416; Paul Hirst, 'The Necessity of Theory', *Economy and Society* 8:4 (1979), 41745; Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism,* and *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983). For other contemporary reactions in both France and Britain to Althusser from 1966 to 1975 see the Bibliography in *Essays in Self-Criticism,* 219-21.

47 For further discussion of the problems involved here, see the discussion in Chapter 5.

48 Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production,* 312.

49 *Reading Capital,* 97; Sartre's totalization by contrast keeps temporality as a form of presence, although such totalization is always in the process of being achieved rather than being fully realized at any moment. Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews,* ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 160.

50 *Reading Capital,* 101.

51 The classic exposition of the interpellation of the subject comes in 'Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation), in *Lenin and Philosophy,* 121-73.

52 *Reading Capital,* 106. It is for the same reason that there can be no end to ideology. Hirst (On *Law and Ideology,* 65) objects that in Althusser's account
the subject is here already constituted as a subject.

53 Louis Althusser, 'A Letter on Art', in *Lenin and Philosophy,* 204, and *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History,* trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1972), 186.
54 This formulation is further discussed in the following section and, with reference to Foucault, in Chapter 5.
55 Those who are not prepared to think according to this logic at all, such as Hindess and Hirst, are obliged simply to reject 'the notion of history as a coherent and worthwhile object of study' - a position which is itself an absurdity (see Hindess and Hirst, *Pre-Capitalist Modes of production,* 321).
56 lean-Francois Lyotard, *Instructions païennes* (Paris: Galilee, 1977), and *The Differend: Phrases in Dispute,* trans. Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: Minnesota University Press, 1988). Lyotard's incommensurable histories should be distinguished from the pluralism of Braudel *et al* criticized by Althusser in which history merely reverts to a host of different stories and times.
57 Jacques Derrida, *Positions,* trans. Alan Bass (London: Athlone Press, 1981), 57-8; compare Althusser, *Reading Capital,* 100.
58 Derrida, *Positions,* 50.
59 Jacques Derrida, Of *Grammatology,* trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), lxxxix.
60 Derrida, *Positions,* 49-50.
61 Jacques Derrida, *Writing and Difference,* trans. Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 291.
62 Derrida, *Writing and Difference,* 279; see the discussion of 'originary delay' in Chapter 5, section IV below
63 Derrida, Of *Grammatology,* 27.
64 Derrida, *Writing and Difference, 4.*
65 Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs,* trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 141.
66 Derrida, *Writing and Difference,* 147.
67 Jacques Derrida, *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry': An Introduction,* trans. John P. Leavey (Stony Brook: Nicolas Hays, 1978), 69, 153. Strictly speaking such transcendentals are 'quasi-transcendental': see Rodolph Gasehe, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), and Geoffrey Bennington's discussion in 'Deconstruction and the Philosophers (The Very Idea)', *Oxford Literary Review* 10 (1988). Bennington defines quasi-transcendentals as transcendentals that are 'originarily contaminated by what they transcend' (93). In fact the quasi-transcendental 'arche-writing' ensures that this is the case for all transcendentals. For Husserl's account of history, see Paul Ricoeur's 'Husserl and the Sense of History', in *Husserl: An Analysis of his Phenomenology,* trans. Edward G. Ballard and Lester E. Embree

(Evanston: Northwestern University Press, 1967), 143-74.
68 Derrida, *Writing and Difference*, 197.
69 Derrida, *Writing and Difference*, 117; cf. *Speech and Phenomena*, 102-3.
70 Derrida, Of *Grammatology*, xc, 202; on Rousseau as an untimely critic of Hegel, see Bennington, 'Deconstruction and the Philosophers', 84; for further alternatives to history as 'the linear consecution of presence', see *Positions*, 56-60.
71 Derrida, *Writing and Difference*, 90.
72 Derrida, *Writing and Difference*, 148.
73 Gasché, *The Tain of the Mirror*, 180.
74 Derrida, Of *Grammatology*, lxxxix; cf. *Positions*, 57.
75 Jean-Francois Lyotard, *Economie libidinale* (Paris: Minuit, 1974), 119, and 'Un Marx non marxiste', in *Dérive* a *partir de Marx et Freud* (Paris: Union general e d'éditions, 1973), 3-6.
76 Jean-Francois Lyotard, *Driftworks*, trans. Roger McKeon *et* al. (New York: Foreign Agents Series, 1984), 109.
77 Derrida, *Writing and Difference*, 133.
78 Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), 233-4.
79 Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism;* G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History.. A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Melvin Rader, in *Marx's Interpretation of History* (New York: Oxford University Press, 1979), also reinstates the Hegelian model of organic totality for a Marxist history. Cohen's justification of Marx's theory of history, as was almost inevitable, amounts to a Hegelianism in a new guise: see the analysis of Cohen by Paul Hirst in *Marxism and Historical Writing:*

> It makes history a single process of development *of* something, a process with a subject, and a continuously acting cause connected to the attributes of that subject which leads through successive stages of development to a final outcome in a state of affairs. An outcome perhaps not essentially necessary as our immanent becoming, but nevertheless the conclusion of a single motivated chain of events going somewhere and linked by a single subject that underlies its unity as a process. This is philosophy of history in a bad sense, a sub-Hegelian teleology without the essential immanence of the unfolding of potentiality, but unified as the purposive practice of a single subject. (25)

Hirst argues that despite his emphasis on practice rather than theoretical principles, Thompson also assumes a Hegelian concept of totality in history (57-90).



الفصل الخامس

أوهام فوكو

إن أشد الهجمات ضراوة ضد نظريات التاريخ التاريخانية لتلك التى نجدها فى أعمال ميشيل فوكو، إلا أنه على الأقل لا يمكن اتهام فوكو بإهمال التاريخ فى حد ذاته. وكان موت الألتوسيرية يعنى أنه غالبًا ما كان هناك تجاهل لمدى استمرار الكُتَّاب اللاحقين، مثل فوكو أو حتى دريدا، فى العمل فى إطار الإشكالية التى خلقها عمله. فقد كان ألتوسير، من بعد سارتر، هو الذى جعل من مفهوم التاريخ ذاته إشكالية ووضع أساس الكثير من البحث النظرى اللاحق. و المذهل إلى حد ما فى السياق ما بعد الألتوسيرى الخاص بالوقت الراهن أن نجد رغم ذلك ألتوسير فى "قراءة رأس المال" يذكر أنه مدين لفوكو (إلى جانب باشلار وكافييه وكانجيلم) باعتباره "واحدًا من أساتذتنا فى قراءة الأعمال ذات المستوى العلمى الرفيع". بل ربما كان الأمر غير المتوقع أكثر، فى ضوء حقيقة أن الموقف الماركسى البريطانى الشائع بشأن ألتوسير هو أنه حوَّل التاريخ إلى نظرية وحسب، هو اختيار كتابى فوكو "الجنون والحضارة" ("ذلك العمل العظيم") و"مولد العيادة" باعتبارهما نموذجين لنوع التاريخ المُنْصَب على ضرورة إنتاج المفهوم الذى كان يدافع عنه(١). وظل فوكو فى بعض النواحى قريبًا من المواقف العامة التى انطلق منها ألتوسير، وخاصة فيما يتعلق بتأثير باشلار وتشككه فى التواريخ التقدمية والمتغايرة(٢). فقد كانوا جميعًا مشغولين بإثبات إمكانية أن الانقطاع فى التاريخ، كما وصفه ألتوسير، لم يعد "غارقًا فى أيديولوجيا فلسفة التنوير، أى فى العقلانية الغائية وبالتالى المثالية"(٣).

غير أنه بينما اتبع ألتوسير انشغال باشلار وكافييه بالأنساق الشكلية الخاصة بالعلوم البحتة والنظرية الجامدة، اتبع فوكو من ناحية أخرى تركيز كانجيلم على العلوم الطبية والبيولوجية، وهو ما أبرز أهمية إطارها الثقافى وظروفها التاريخية والمؤسسية (الخطابية discursive وغير الخطابية) الخاصة بظهورها التى أهملها "تاريخ الترتيب الزمنى" كما يقول كانجيلم(٤). واستمد فوكو من باشلار وكانجيلم إبرازه لتاريخ العلوم باعتباره دراسة إبستمولوجية لتشكيل المفاهيم، وعملية فصل وتمييز تحدد كلاً من الموضوع والمشكلة التى يجرى جلاؤها. ويرى كانجيلم أن تاريخ المفهوم له زمانيته المحدَّدة، حيث يشى بعملية تصحيح ذاتى إبستمولوجية كما هو الحال فى العلوم البحتة وليس دوام المشكلة داخل كل الحلول والقيم الأيديولوجية المتناقضة التى قُدِّمت لها وتشكل تاريخها(٥). وهذا الصراع هو النتيجة الحتمية للعلوم التى لا تملك ما للعلوم البحتة من إجراءات إثبات الشرعية وتنطوى على ممارسات وأشكال معرفية غير خطابية وكذلك خطابية. فى هذه الحالة لا يكمن تاريخ هذه العلوم فى النمو والظهور التدريجيين للحقائق العلمية، وإنما لتاريخ "الخطابات الصادقة"(٦). فالصدق، شأنه شأن التاريخية، مستمد من ممارسات خطابية بعينها، وهو يعمل على المستوى الداخلى باعتباره شكلاً من أشكال التنظيم، إلى جانب كونه الناتج التاريخى للمعركة الدائرة بين الأنظمة الخطابية المختلفة. وكانت مساهمة فوكو هى تكييف هذا النوع من التحليل المأخوذ من علوم الحياة مع العلوم الإنسانية والاجتماعية. وعادة ما يأخذ عمله شكل إثبات مفهوم شىء ما يفترض تاريخ الترتيب الزمنى أن ليس له تاريخ، مثل الجنون أو الجنوسة sexuality .

وفيما يتصل بالموقفين الماركسيين المتناقضين تقريباً لسارتر وألتوسير، فإن فوكو لا يتبع الثانى بدلاً من الأول وحسب، بل إنه يمفصل من خلال منظور تاريخى المشكلات التى واجهها عملهما ويحاول إنتاج منهج جديد من البحث التاريخى - وإن لم يكن نظرية عامة للتاريخ فى حد ذاته - مترابط من الناحية النظرية وفعالاً من الناحية السياسية بخصوص مشكلات بعينها قيد البحث. ويعد كون التاريخ والماركسية ضحيتين لهذه العملية سبباً واضحاً لشدة ما تعرض له فوكو من هجوم. ففوكو يعترض على التاريخانية والنزعة الإنسانية الغربية لافتراضهما وجود إجمال متطور ومتقدم وكونى.

وهو يضيف إلى هذا قائمته الأكثر تفردًا الخاصة بالأنساق المفاهيمية المشكوك فيها: الذات والطبقة والأيديولوجيا والقمع والتمييز العلمي واللاعلمي، وكذلك أية نظرية عامة للمجتمع أو السببية أو التاريخ نفسه. ومن اللافت أنه رغم ذلك لا يزال بعض الكُتَّاب يزعمون أن فوكو ماركسي؛ وهو ما قد يكون إشارة إلى قوته الخطابية والافتقار إلى البدائل داخل الماركسية في الوقت الراهن أكثر منها إلى ماركسيته(٧). ويؤكد فوكو أن عمله يدعى أنه ذا أنساق كلية أو عمومية، ولا حتى أنه متجانس، وهو افتراض يتعلق بالبناء النقدى لـ"المؤلف" أكثر منه بالعمل فى حد ذاته، كما أوضح هو. ومع ذلك يمكننا على الأقل القول بأن انشغاله بالتاريخ كان متساوقًا دائمًا فى مفصلة التاريخ المكبوت فى "الجنون والحضارة" (١٩٦١)، وتاريخية التاريخ فى "نظام الأشياء" (١٩٦٦)، والطفرة المعرفية الخاصة بالتاريخ والمصاعب النظرية الخاصة بالتأريخ فى "أركيولوجيا المعرفة" Archaeology of Knowledge (1969) ، ومحاولة كتابة نوع مختلف من التاريخ، هو "علم الأنساب" genealogy ، يعرض ظهور أشكال جديدة من السلطة فى "أدِّب وعاقب" Discipline and Punish (1975) و "تاريخ الجنوسة" History of Sexuality (1976-1984)(٨).

كشأن الكثيرين الذين ناقشناهم فى هذا الكتاب، يقر فوكو المشروع الأخلاقى السياسى الخاص بإيجاد أشكال من المعرفة لا تحوِّل الآخر إلى الذات وحسب. فهو يتمنى كما قال فى عام ١٩٦٨ العثور على سياسة أخرى غير تلك التى "تصر إصرارًا عنيدًا منذ بداية القرن التاسع عشر على ألا ترى فى مجال التطبيق الضخم سوى الإدراك المفاجئ لأحد العقول الكلية، و ألا ترى فى فك رموزه إلا المقصد التاريخى التجاوزى الخاص بالغرب"(٩). ويرتبط هذا التركيز على الصلة بين بُنى المعرفة والسلطة ارتباطًا متزايدًا بتحليل مصاحب للآليات الخطابية والتكنولوجية الخاصة بالقمع والتسلط. وشكلت هذه الهموم الأخلاقية السياسية أساس أعماله المبكرة عن الجنون. فقد أعلن فى كتابه الأول "المرض العقلى وعلم النفس" :Mental Illness and Psychology (1954) أنه

> **لا بد يومًا من محاولة دراسة الجنون باعتباره بنية عامة؛ أى الجنون محررًا ومقربًا، وقد أعيد بصورة أو بأخرى إلى لغته الأصلية(١٠).**

كان "الجنون والحضارة" دراسة رائعة، غير أن افتراض أنه من الممكن فحسب رفع القمع والسماح للآخرية بالتحدث عن نفسها كان أمرًا مشكوكًا فيه من جانب دريدا في مقاله النقدي الشهير "الكوجيتو وتاريخ الجنون" Cogito and the History of Madness[11]. وهذا هو السياق الذي يمكننا فيه رؤية أهمية مايسمى جدل دريدا - فوكو الذي كثيرًا ما يُساء عرضه، ليس من قِبَل فوكو نفسه على الإطلاق، على أنه مواجهة بين "النصية" textuality و"التاريخ". غير أن عمل فوكو اللاحق يبين أنها لا يمكن في الواقع أن تكون مسألة اختيار بناء على هذه الشروط، لسبب بسيط هو أن التاريخ نفسه، كما يحاول هو أن يبين في "نظام الأشياء"، ممارسة خطابية. فبينما لا يمكن مساواة التاريخ بالنصية، لا يمكن كذلك المقابلة بينهما. وكان الخلاف بين دريدا وفوكو جدلاً حول التاريخ نفسه أكثر منه مسألة النص مقابل التاريخ.

يركز دريدا على زعم فوكو أنه يكتب في "الجنون والحضارة" تاريخ الآخر. ويتمحور نقده حول مشكلتين متصلتين ببعضهما. وكما يقول، فإن استبعاد العقل للجنون يمثل بداية إمكانية التاريخ في حد ذاته، حتى إن تلك الإشارة الخاصة بالاستبعاد تسفر عن بنية التاريخية الأساسية، ثم العصر "الكلاسيكي" لهذ الحظر الذي يصفه بأنه نموذج أكثر منه عصر أصيل. ثانيًا: إذا كان العقل يُعَرَّف بتخلصه من الجنون، وإذا كان التاريخ مفهومًا عقلانيًا، فالسؤال الذي يلي ذلك هو: كيف يمكن كتابة تاريخ الجنون؟ ويعلق دريدا بقوله "ربما كانت دلالة 'التاريخ' أو archia هو ما يجب السؤال عنه أولاً"[12]. إنه ينتقد ضمنًا فهم فوكو لعلاقة الذات بالآخر الذي يفترض وجود الجنون خارج نطاق العقل. واعتبار أن هذا الفهم يقمع الجنون قمعًا منتظمًا ويدفع بها إلى الهوامش - إلى الأدب أو إلى المستشفى - هو فقط تكرار عكسي لنفس البنية التي يجري انتقادها. ويؤكد دريدا أنه إذا كان العقل يشكِّل الجنون، كما يشكِّل الآخر، فهذا معناه أن العقل نفسه يُعَرَّف من خلاله، وهو بالتالي يحتويه ويعتمد عليه بالفعل. ولا يمكن اعتبار أن الجنون موجود خارج الظروف التاريخية التي من إنتاجه؛ وبالتالي لا يمكن أبدًا "إعادته ... إلى لغته الأصلية" كما يأمل فوكو.

المشكلة بالنسبة لفوكو هي أن هذه المقولة تنطوي على أكثر من مجرد الجنون في حد ذاته، ذلك أنه يساوي التشكيك في إمكانية النقد نفسها. ويمكن أن نرى في كتابه

الأول أن موقف فوكو ينطوى على تطوير ملحوظ لما ألمح إليه ألتوسير من أن الفن يمكن أن يعمل باعتباره نسقًا مميزًا يوفر "ابتعادًا داخليًا" عن الأيديولوجيا عن طريق ربط التواريخ ببعضها وكتابة التقارير. ونجد عند فوكو شيئًا بنفس قدر "اللجوء" إلى الفن المميِّز، وخاصة الأدب والتصوير. وأكد ديفيد كارول David Carroll مؤخراً أهمية "الأخلاق والأحاسيس الشعرية المُشطَّة" فى عمله[١٣]. وبدلاً من أن ينطوى هذه الاستبطان على العودة للداخل كما هو مفترض فى الغالب الأعم، نجده يتضمن حداً أو فراغًا يمكن من خلاله فتح منظور نقدى؛ أى "تفكير فى الخارج". ولذلك فإن الجنون، أو بعض أشكال الكتابة الراديكالية، كتلك الخاصة بصاد Sade أو باتاى Bataille أو بلانشو Blanchot أو روسيل Roussel ، توجِد فضاء يمكن منه كتابة النقد. ويعمل هذا الاستبطان عند حد العقل أو التاريخ، حيث يروغ حتى من بنية المعارف. وفى هذه الفكرة، يعرض فوكو بالتالى فصلاً أساسيًا ممكّنًا بين الكتابة والتاريخ. إلا أن فوكو تخلى بعد مقال دريدا عن ادعائه بأن أشكالاً بعينها من الأدب يمكن أن تؤثر على مثل هذا الانفصال التأملى النقدى. وأدى هذا إلى مسألتين: هل هناك إذن أى فضاء يمكن منه إثبات النقد؟ وكيف يعيد فوكو صياغة الصلة بين الكتابة والتاريخ؟ وقد ظلت الصلة بين الاثنين ملتبسة فى عمله اللاحق التباسًا شديداً.

يمكن إدراك تدخل دريدا من رفض فوكو اللاحق لفرضية "الجنون والحضارة" الأساسية وتغير الاتجاه الذى سار فيه عمله بعد ذلك. ويتضح هذا من إعادة تفكيره فى "التمييز القديم جداً بين الذات والآخر"[١٤]. وبينما أبقى فوكو على انتقاداته للعقلانية، استبدل فكرة الآخرية التى تعمل فى إطار العقل بفكرة الآخرية المكبوتة الموجودة خارجه. وإذا كان الجنون أو الآخر فى الداخل دائمًا، فإن هذا يعنى أنه بالفعل جزء من العقل أو الذات على الدوام. غير أنه سيكون على وجه التحديد العنصر الذى لا يمكن للعقل فهمه، وبالتالى سوف يعمل بشكل متقطع. وتبين إعادة الصياغة هذه السبب فى أنه كان من الضرورى بالنسبة لفوكو أن يحرر نفسه مما أسماه فيما بعد "الافتراض الكبتى" repressive hypothesis الخاص بالتحرر. كما تمثل السياق الذى يدرس فيه كل من الادعاء بأن فوكو رأى فيما بعد أن المعرفة محتومة حتمًا مطلقًا، مما يجعله فى وضع مستحيل خاص باقتضاء شىء خارج ذلك من أجل أى احتمال خاص بالنقد،

وكذلك المسألة الخاصة على وجه التحديد بكيفية الاعتماد المتبادل بين القوة والمقاومة وإلى أى حد هما منفصلتان(١٥). ولابد أن يأخذ أى حل لهذه المشاكل فى اعتباره إعادة موضعة فوكو لجدل الذات والآخر. وحتى فى هذه الحالة فإنه من غير الواضح تمامًا كيفية إعادته لتحديد موضع الكتابة بالنسبة للتاريخ وهى التى كانت معارضة له حتى ذلك الوقت. وإذا كانت تعمل من قبل بشكل نقدى خارج حدود التاريخ، حيث تقدم الإمكانية الوحيدة المتاحة للبعد النقدى، فكيف يمكن للنقد أن يعمل بشطط داخلها؟

٢- التواريــخ التفاضليــة

يعيد فوكو فى كتاب "نظام الأشياء" الصادر بعد ثلاث سنوات من نقد دريدا بحث الصلات التى تربط بين عقلانية التنوير والتاريخ وتطرح أسئلة حول التاريخ كان دريدا قد أشار إلى أن عمل فوكو يستدعيها. وهو يعيد فى التقديم موضعة صياغاته السابقة كما يلى:

> **قد يكون تاريخ الجنون هو تاريخ الآخر؛ أى التاريخ الذى تراه ثقافة بعينها أنه داخلى وخارجى فى الوقت ذاته، وبالتالى يُستبعد (من أجل التخلص من الخطر الداخلى) ولكن عن طريق عزله (للحد من آخريته). بينما قد يكون تاريخ النسق المفروض على الأشياء هو تاريخ الذات؛ أى التاريخ الذى تراه ثقافة بعينها مفصولاً وموصولاً، وبالتالى يجب تمييزه عن طريق الصفات الأساسية وجمعه معًا فى هيئة كيانات (xxiv).**

بذلك يعدِّل فوكو مقولته بأن العقل يستبعد الجنون ويوجِد إمكانية التاريخ وحسب بإشارته إلى أن تواريخ الآخر والذات تتشابك مع بعضها بالضرورة. إلا أنه يرفض فى الوقت نفسه مساواة دريدا التاريخية بالاختلاف نفسه، حيث يعيد صياغة فرضيته السابقة بحيث يشارك التاريخ ذاته الآن فى التغيرات المعرفية التى يتعقبها.

يقول فوكو بدايةً إن توازن ما يسميه "النظام الكلاسيكى" Classical Order أفسح الطريق لـ"التاريخ"، الذى احتل مكانه باعتباره شكلاً من أشكال المعرفة وبصفته نمطًا

أساسيًا من أنماط الوجود الخاص بالظواهر الإمبريقية. إلا أنه فى نهاية "نظام الأشياء" يعدل هذه الفرضية التقليدية إلى حد ما مشيراً إلى أن ما ينطوى عليه الأمر ليس إلى حد كبير انتقالاً من التوازن إلى الرؤية التاريخية للأمور على أنها انقطاع ترسيمة زمنية تاريخية موحدة مشتركة كان لكل ظاهرة فيها موضعها فى نفس الفراغ والترتيب الزمنى. وحلت فكرة الزمانيات المنفردة المميزة محل وحدة الزمن مع الاعتراف بالتاريخية الخاصة بكل علم أو مجال من مجالات المعرفة. وبدلاً من أن يكون هناك سرد تاريخى ضخم يشترك فيه الجميع، بات لكل شىء الآن ترتيبه الزمنى وتاريخه[١٦]. وكان أثر ذلك هو نقض تاريخ الإنسان نفسه. فبينما كان من قبل موضوع التاريخ، حيث يفخر بأنه الترسيمة التاريخية للرب منذ الخلق وحتى الآن، هانحن الآن نجد أن "الكائن البشرى لم يعد له أى تاريخ؛ أو بالأحرى فبما أنه يعمل ويتكلم ويحيا، فهو يجد أنه متداخل فى وجوده مع تواريخ ليست خاضعة له ولا متجانسة معه" (٣٣٦٨-٢٦٩). لم يعد الإنسان مقياس الأشياء كافة. وقد أُوجد احتمالان للتعامل مع التشرد الجديد للإنسان فى العالم وتعرضه ـ كما يقول فوكو ـ لمحدودية الحدث، حاولا تجميع تلك التواريخ المتغايرة معًا من جديد: فإما أن البشر سعوا لوضع قانون أساسى يمكن من خلاله تشكيل تاريخ عام جديد، أو أن التاريخية فى حد ذاتها جرى تعريفها من ناحية "الإنسان"؛ سواء أكانت تقدمًا أم قوانين اقتصادية أم كليات ثقافية. لقد تأثر خلق الإنسان باعتباره المركز بتعريفه مقابل آخر، هو الآن الجماعات المهمشة كالمرأة أو المجانين، أو يمكننا كذلك إضافة "السكان الأصليين" الذين يزعم البعض أنهم دون البشر قدراً. وضع هذا التحرك الأساس للعلوم الإنسانية التى أعادت من جديد الوحدة للتاريخ من خلال تنظيمها حول صورة الإنسان. وسوف نبحث علاقة هذه النزعة الإنسانية الجديدة بتاريخ الكولونيالية الغربية فى فصل لاحق؛ فهى ليست مسألة من المسائل التى تناولها فوكو بالتفصيل فى سياق ما زُعم أنه "إثنولوجيا الثقافة الغربية"[١٧]. بل إنه يشير إلى ما ينطوى عليه ذلك من مفارقة نظرية، أى تركيز العلوم الإنسانية على التاريخية باعتبارها نمط وجود يمكن تطبيقه عليها على حد سواء باعتبارها أشكال معرفة، وقضائها حتمًا على أية محاولة لصياغة قوانين كلية مساوية لقوانين العلوم الطبيعية.

نرى هنا نظرة مختلفة بعض الشيء بشأن الاغتراب الإنساني الذى يصفه لوكاش، إذ يشير فوكو إلى أن محاولة الماركسية إعادة إنتاج الكلية ذاتها تقع ضمن نطاق مقولته التى تقوم بمقتضاها نظريات التاريخ الإجمالية على القلق المستمد من انقطاع وحدته. وبذك تكون مطالبة الماركسية بوضع العلم بالمعنى الدقيق للكلمة بمثابة حيلة لتحاشى التاريخية التى تبرر من خلالها الظواهر الأخرى(١٨). وفى المقابل يشير "نظام الأشياء" إلى ظهور التاريخية باعتبارها نمط فهم، ويقول إن "التاريخ" باعتباره شكلاً من أشكال المعرفة وبصفته حالة الوجود الأساسية الخاصة بالظواهر التاريخية - افتراض الماركسيات كافة بصفة عامة - هو فى حد ذاته ظاهرة تاريخية. يعنى هذا أنه لا يمكن للتاريخ أن يكون بمثابة أرضية لا شك فيها للمعرفة، ولا يمكن للتاريخية المطالبة بميزة بديهية باعتباره النموذج الأساسى للوجود. وكما أشار "العلمان المتضادان" الإثنولوجيا والتحليل النفسى، فإن التاريخ مجرد شكل خطابى ممكن من أشكال الفهم؛ حتى وإن امتدت إشكاليته الخاصة بالزمانية إلى أشكال كثيرة أخرى(١٩).

إلا أن فوكو بهذه المقولة ليس معنيًا بالاستغناء عن التاريخ؛ بل هو معنى بجعل التاريخ نفسه موضوعًا للتحرى التاريخى وبتحليل افتراضاته. وهو يتحدى على وجه الخصوص مساواة هيجل التاريخ بالوعى المتنامى للإنسان نفسه فى كتابه "الظاهراتية" Phenomenology. ورغم الأهمية الكبيرة لذلك بالنسبة لكثير من أشكال الماركسية الغربية، فهو يمثل كذلك انحرافًا عن دعوى ماركس الأصلية بأن التاريخ أثر للظروف المادية وليس للوعى الإنسانى. وبهذه الطريقة يمكن القول بأن فوكو يعود إلى ماركس فى نقله الذات من مركز التاريخ، لولا حقيقة استغنائه عن مواساة تاريخانية ماركس كذلك. وهو يتساءل فى هذا الموقف عن كيفية التوصل إلى تفاهم مع الحدث، ومع الاتصالات والانقطاعات، وباختصار مع التاريخ باعتباره مختلفًا وليس مجرد قصة التماثل sameness. ويتبنى فوكو إستراتيجية، من الواضح أنه يدين بالفضل فيها إلى باشلار، قُصد بها استعادة الآخرية التى لابد للتاريخ بالتحديد من رفضها؛ فهو يقدم رواية للتحولات المعرفية، حيث تقدّم المعارف السابقة على أنها مبعدة تمامًا عن الحاضر. ولكى نتوصل إلى تفاهم مع الماضى، لا بد أن تكون الإشارة الأولى هى

مواجهة غربته، وليس البحث عن التشابهات والاستمراريات لكى يتساوى مع الحاضر وبذلك وتنقض بالتالى تاريخيته.

اتباعًا لإشارة ألتوسير إلى إمكانية أن تكون الإشكالية التاريخية خفية تمامًا حتى بالنسبة للذوات التى تعيشها، يحلل فوكو فى "نظام الأشياء" ما يسميه هو بشكل مستفز "البديهية التاريخية" the historical a priori التى بُنى على أساسها معارف القواعد اللغوية والتاريخ الطبيعى والثروة وبدائلها المعرفية، أى الفيلولوجيا والبيولوجيا والاقتصاد السياسى(٢٠). ولكن كما هو الحال بالنسبة لأنماط إنتاج ألتوسير، تحاول أنماط إنتاج فوكو خلق "عقل لا واعى إيجابى" للمعرفة سبق أن انتقده سارتر ومن بعده آخرون كثيرون لعجزه عن إحداث أى قدر من التغيير ولإيحائه بوجود انفصال كلى بين العصور(٢١). ربما يكون الاعتراض على إهمال فوكو للتاريخ، لمحاولته بيان أسباب حدوث التحولات المعرفية التى يصفها، حتميًا. إلا أنه يصادر كذلك على المطلوب، لأن التأريخ التقليدى لم يفعل بصورة عامة أى شىء سوى تبرير تلك التحولات؛ وهو ما يعنى أنه كان باستمرار لا يعترف بالغيرية وعدم القابلية للقياس فى بحثه الدائم عن التواصل مع الماضى. وبدون التاريخ باعتباره شكلاً من التوسط تعود الاختلافات باعتبارها المشكلة، وهو ما كان "نظام الأشياء" يحاول معالجته فى الواقع، كما يقول فوكو(٢٢). وهنا قد نتذكر انتقاد دريدا لتاريخ ليفينا "باعتباره حاجبًا للآخر، وبصفته انبثاقًا مبالغًا فيه للذات"(٢٣).

فى مواجهة التاريخ الذى يخفى هذه الانقطاعات، يرى فوكو أن المرحلة الأولى نتيجة لذلك هى نقض اعتياده عن طريق إعادة تشكيله بدون أساطير التاريخ المستمر التى حولت الاختلافات إلى هوية. وكثيرًا ما يُفترض أن فوكو مجرد فيلسوف انقطاع، حيث يحله وحسب محل ما كانت توجد الاستمرارية من قبل. إلا أنه يجرى التأكيد على المتقطع فقط لأنه عادة ما يكون هناك الكثير جدًا من التأكيد على المستمر. فهى ليست مسألة استبدال أحدهما بالآخر فحسب بل إن لذلك أثره المنهجى كذلك ؛ إذ يُفترض فى أغلب الأحيان أن تأكيد فوكو على الانقطاع يمكن فهمه على أنه مساو للعشوائية، كما رأينا بالنسبة لبيرى أندرسون. إلا أنه من الأفيد دراسته فى سياق كانجيلم الذى أكد على أن علوم الحياة، مثل العلوم الطبيعية، تسلتزم نمطًا محددًا خاصًا بها من التاريخ؛

فهى تبين أن المنهج التاريخى نفسه لابد أن يكون متغايراً، بمعنى ألا يكون هناك منهج واحد قابل للتطبيق على مجموعة كاملة من التواريخ المختلفة. بل إن تاريخ الانقطاعات ذاته ليست له صفة الدوام والاستمرارية. وإذا كانت أشكال بعينها من التاريخ تؤكد الاستمرارية، وتحاول تبرير التغير، فلابد فى المقابل أن يكون تاريخ العلوم مفككًا، ذلك أنه يتكون من سلسلة من التصحيحات التى يجب فيها التخلص من أخطاء الماضى وحسب. وكما رأينا، فإن فوكو يُنتَقد كذلك على أساس أنه لا يقدم سببًا للتغيرات التى يصفها، غير أن هذا النقد ذاته يتحاشى المسألة مادامت تفترض نوعًا بعينه من التاريخ، وهو ما يفترض أن هناك سببًا بمعنى وجود سببية واحدة موحدة وليس انقطاعًا فى النمط العلمى. وفى سياق التأريخ التقليدى، يقول فوكو إن المهم هو تحليل أنواع التحول المختلفة، و"حرية حركة التبعيات" play of dependencies المعقدة، والصلات وإعادة التوزيع، وليس تقديم رواية أخرى للتغير والتوالى ومسبباتها(٢٤).

ويظل "نظام الأشياء" رغم كونه أكثر كتب فوكو أهمية غريبًا فى جوانب بعينها. أولاً: يبدو فوكو أحيانًا فى دفاعة عن بديهية مشتركة بين عدد (محدود) من المعارف وكأنه يدعو إلى وجود دليل بنيوى بين المستويات المختلفة داخل المعرفة المطلقة épistémè، وبذلك يستعيد شكل القطاع الماهيوى الذى انتقده ألتوسير انتقاداً شديداً. بل إن فوكو اتُهم بالعودة فى كتابه إلى مفهوم الكلية فى المعرفة المطلقة épistémè. فمن المؤكد أنه كان هناك افتراض متسرع إلى حد ما بأنه من الممكن الاستيلاء بطريقة أو بأخرى على المعرفة المطلقة épistémè لتكون طريقة جديدة لوصف أى "عصر" تاريخى(٢٥). إلا أن هذا لا يتبين إلى أى مدى يمفصل بنية أشكال محددة بعينها من المعرفة وليس مبدأ طاغ واحداً. ويوحى التأكيد الدائم على كونها المعرفة الغربية يوحى بمشكلات فورية لأى افتراض بأنها تمثل كلية. بل إن المعرفة المطلقة épistémè تصور بدقة ما يسميه فوكو "عنقود التحولات". وهو يشير إلى أن هذه تجعل إحلال "التحليلات التفاضلية محل أفكار التاريخ المُجْمل" ممكنًا:

> **إنها تسمح لنا بوصفها المعرفة المطلقة épistémè الخاصة بفترة من الفترات، وليس جملة معرفتها، ولا الأسلوب العام الخاص ببحثها، وإنما الانحراف، والمسافات، والمعارضات،**

والاختلافات، وعلاقات الخطابات العلمية المتعددة: فليس المعرفى نوعًا من النظرية الأساسية الكلية، بل إنه فضاء من التشتت، وهو مجال مفتوح من العلاقات لا شك فى أن بالإمكان تخصيصه تخصيصًا لا متناه. وهى تسمح لنا كذلك ليس بوصف التاريخ الضخم الذى قد يرافق كل العلوم فى مسار واحد، وإنما أنواع التاريخ - أى التى تتسم بخاصية الاستبقاء والتحويل - التى تميز خطابات مختلفة ... وليست المعرفة شريحة من التاريخ تشترك فيها العلوم كافة. إنها لعبة آنية خاصة بالدفق المغناطيسى المستبقى. وهى تسمح لنا أخيرًا بموضعة العتبات المختلفة فى مكانها المعين؛ ذلك أنه لا يمكن إثبات شىء ما سلفًا ... حيث إن الترتيب الزمنى هو نفسه بالنسبة لأنماط الخطاب كافة ... وليست المعرفة المطلقة épistémè مرحلة عامة من العقل، بل هى علاقة معقدة من الإنزياحات المتعاقبة(٢٦).

يختلف هذا كل الاختلاف عن النماذج الإرشادية paradigms الأساسية الخاصة بكون Kuhn التى تقارن بها المعرفة المطلقة épistémè الخاصة بفوكو فى بعض الأحيان. غير أن "نظام الأشياء" يكون بذلك معنيًا بتحليل "أنساق الخطابات" التى لا تشكل كلية، ولا تركز على الطرق التى تتصل بها أشكال المعرفة تلك بالمؤسسات التى تنتج بواسطتها ومن خلالها. وفى "أركيولوجيا المعرفة" يصحح فوكو هذا بمعالجة المصاعب الخاصة بالمعارف التى يمكن فهمها على أنها جزء من ممارساتها المؤسسية والاجتماعية والسياسية.

٣- الأركيولوجيـــــا

عدم ثقة فوكو فى أشكال التاريخ التقليدية، كما رأينا، خيط متين فى مشروعه، كما هو الحال بالنسبة لإصراره على أن منهجه التاريخى يقتصر على معالجة مشكلات

بعينها ـ تتساوى فى كثير من الأحيان مع تلك التى تطرحها العلوم الاجتماعية ـ وكذلك على الوثائق والممارسات التاريخية لكى يجعلها قابلة للفهم. وهو يطور فى "أركيولوجيا المعرفة" ما اقترحه فى "نظام الأشياء" من أن الطفرة المعرفية تحدث فى الوقت الراهن فيما يتصل بمفهوم التاريخ نفسه ومنهجه[٢٧]. والكتاب رواية لتلك العملية وتدخل فيها، وهو يتجول بين الوصفى والإرشادى. إنه يبدأ برسم صورة للتحول المعرفى؛ فالنظام القديم يمكن تسميته "التاريخ"، وهو تأريخ متصل ومرتب ترتيبًا زمنيًا ويشمل الهيجلية وما يتصل بها من أشكال الماركسية، إلى جانب فلسفات التاريخ الخاصة به، وافتراضاته الخاصة بالتطور التاريخى العقلانى التقدمى الغائى، ورغبته فى اكتشاف الدلالة فى التاريخ، وتشككه فى نسبية المعرفة التاريخية، واستخدامه لأنساق مثل التراث وتاريخ الأفكار والأعمال الكاملة لأحد الكُتَّاب أو الفنانين، والمؤلف، والكتاب. وكان فوكو يضع مقابل هذا عمل مدرسة الحوليات annales التى تحلل الاستمراريات فى أشكال اجتماعية بعينها:

> **يجرى حاليًا الاستعاضة عن الأسئلة القديمة الخاصة بالتحليل التقليدى (ما الحلقة التى ينبغى أن تربط بين الأحداث المتباينة؟ كيف يمكن إيجاد تعاقب عارض بينها؟ ما الاستمرارية أو الأهمية الإجمالية التى تتسم بها؟ هى من الممكن تعريف الإجمالية، أم يجب أن نرضى بإعادة تشكيل الصلات؟) بأسئلة من نوع آخر: ما الطبقات التى يجب عزلها عن غيرها؟ ما معايير تقسيم التاريخ إلى فترات التى يجب تبنيها لكل منها؟ ما نسق العلاقات (التراتب، والغلبة، وترتيب الطبقات، والتحديد أحادى المعنى، والسببية الدائرية) الذى قد يوجد بينها؟ ما هى سلسلة المجموعات series التى قد توجد؟ فى أى الجداول المرتبة زمنيًا واسعة المجال يمكن تحديد المجموعة المتميزة من الأحداث؟ (٣-٤)**

يشير فوكو إلى أنه فى نفس الوقت الذى كانت فيه مدرسة الحوليات وغيرها من المدارس تبنى التاريخ طبقًا لطول المدة durée، فقد كان الاهتمام فى تاريخ العلوم

والفلسفة والأدب منصبًا بالتحديد على الغرض والاستمرارية والانزياح والتحول، فى اتجاه الزمانيات وكذلك الوحدات المعمارية. وهو هنا يستعين بأمثلة على وجه التحديد من أعمال باشلار وكانجيلم وسير Serres وجيرو Guéroult وألتوسير. كما يقول إنه فى ظل انتشار كل من الانقطاعات والفترات الطويلة تصبح المشكلة فى الوقت الراهن هى تشكيل المجموعة وعناصرها وحدودها وعلاقتها بالمجموعات الأخرى. بعبارة أخرى، فإنه بدلاً من وضع هذه المقاربات المتقابلة فى مواجهة بعضها، يرى فوكو أنها جزء من الطفرة ذاتها.

يصف فوكو هذا التحول المعرفى فيما يخص الفرق بين ما يسميه تاريخًا "كليًا" و"عامًا"، أو التاريخ والأركيولوجيا. وهو يفسر ذلك كما يلى. يفترض التاريخ الكلى، أو الكونى فى موضع آخر، وجود استمرارية مكانية زمانية بين كل الظواهر، ووجود تجانس معين بينها مادامت تعبر جميعها عن نفس الشكل من التاريخية ـ قطاع ألتوسير الماهيوى ـ بينما المشكلة فى التاريخ العام هى على وجه الدقة تحديد العلاقة بين المجموعات المختلفة، إذ إنه فى حين يجمِّع التاريخ الكلى كل شىء طبقًا لمبدأ واحد، يحلل التاريخ العام فضاء التشتت والزمانيات المتغايرة. ويسعى التاريخ الكلى إلى إعادة تشكيل الشكل الإجمالى للمجتمع بناء على مبدأ أو قانون أو شكل أساسى ما، وليكن ميتافيزيقيًا أو ماديًا، فى حين لا يبدى التاريخ العام، خلافًا لاسمه، بحال من الأحوال أى اهتمام بإنتاج نظرية عامة للتاريخ، ولا حتى رؤية متماسكة أو شاملة، بل يدير البحث التاريخى طبقًا لمشكلات بعينها فاتحًا مجالاً "يمكن فيه وصف أحادية الممارسات ومفعول علاقاتها"[٢٨]. ويحدد فوكو الفرق بينها عن طريق مقابلة علاقتها بالوثائق؛ فقد انشغل مؤرخو التاريخ الكلى قبل كل شىء بتفسير الوثائق، فى محاولة منهم لإعادة تشكيل الماضى، كى يضفوا عليه دلالة داخلية (لا تُتاح دائمًا إلا للمؤرخ)، ويستعيدون صوتًا ما ويسمحون له بالكلام. ويرفض مؤرخو التاريخ العام، من ناحية أخرى، التأويل نفسه لمصلحة جعل أدلة الوثائق قابلة للفهم عن طريق طرح أسئلة عنها، حيث يشكلون من خلال هذه الأسئلة ما يمكن اعتباره مجموعة الأحداث التاريخية وعناصرها وحدودها وعلاقتها بغيرها من المجموعات، أو ما هى القواعد المستخدمة للوصول على ممارسات خطابية بعينها[٢٩]. وهذا التركيز على قابلية الفهم علاج مفيد

للافتراض الحالى الشائع ـ المسئول عنه فوكو نفسه إلى حد ما ـ بأن التاريخ مجرد شكل آخر من التأويل[٣٠].

ربما كان من غير المتوقع أن يتعقب فوكو بدايات هذه الطفرة المعرفية فى التفكير الخاص بالتاريخ حتى ماركس[٣١]. ويوحى هذا بتحد مازال على الماركسية المعاصرة أن تعالجه. فكما رأينا، يعتقد البعض أنه يبدو من الممكن رفض فوكو بسهولة باعتباره فيلسوف الانقطاع، وهو وصف عار من الصحة، بينما يتخذ الانتقاد بالنسبة لآخرين شكل أنه يجعل التاريخ نسبيًا وحسب، غير أن هذا ليس بالأفضل فى واقع الأمر، إذ إن التاريخ نفسه نمط من أنماط بيان نسبية الظواهر ووقتيتها temporariness، وزمانيتها. وما لم يمكن إثبات تطابق التاريخ مع الحقيقة، وهو ما حاول سارتر أن يفعله، فحينئذ يكون الادعاء بأن التاريخ الأحادى الواحد ليس نسبيًا صالحًا فقط بإزالة العناصر الأخرى كافة الموجودة فى النسق الذى يمكن مقارنته به، وبذلك نصنع نسقًا من عنصر واحد. إلا أن كل ما يفعله هذا حقًا هو تحويل التاريخ كله إلى حدث واحد؛ وهو ما ينقض تاريخيته بشكل ينطوى على المفارقة[٣٢]. أما الأمر الذى لم يحظ بالمراعاة الواجبة فهو وصف فوكو للتحول المعرفى داخل إطار تنظير التاريخ نفسه. فهو لا يشير فحسب إلى أنه يبدأ بماركس، بل إلى أنه هو نفسه يشكل جزءًا من هذه الطفرة، وهو ما يعنى طبقًا لمقولته أنه لكى نرفضه لابد أن نرفض ماركس كذلك. وبذلك لا يقدم فوكو بديلاً للتاريخ، بل يؤكد أن البديل جزء من انزياح موجود فى عملية استبدال التاريخ التى سبقته. ولذلك فمن الضرورى معالجة ليس فقط مقولاته النظرية والمنهجية ، بل كذلك التاريخية؛ وهو الشىء الوحيد الذى لم يفعله نقاده.

يحلل بذلك "أركيولوجيا المعرفة" التحول داخل التأريخ الذى يُعَد فوكو نفسه أقوى ممثليه المعاصرين. إلا أن هذا التحول يبدو بطيئًا مع استمرار الانقطاعات المعرفية. ويعزو فوكو تردده إلى تردد أساسى فى تصور الفرق بدلاً من الشكل المُطَمْئِن الخاص بالمتطابق؛ وهو يعلق بقوله إن الأمر يبدو و"كأننا كنا نخاف من تصور الآخر فى زمن فكرنا"[٣٣]. وهنا نواجه الغلبة المستمرة لفلسفة الذات، التى يرى فوكو أنها قُدِّمت على وجه التحديد لتكون بمثابة "مأوى لسيادة الوعى" فى مواجهة تعدى التغاير. وبذلك يعتمد كل من التاريخ المتصل والذات كل منهما على الآخر[٣٤]. وبدلاً من أن يركز فوكو

تحليلاته على المعرفة المستمدة من تجربة الذات، نجده يبحث ظروف ظهور الذات باعتبارها أساس المعرفة. وهو يقول إنها يسَّرت عملية أكثر شراً، فى الوقت نفسه الذى كان يفترض فيه على نطاق واسع أنها ذات تدخر الخير للحضارة الإنسانية. وكما كان التاريخ ينطوى على إعطاء المشروعية باعتباره معرفة خاصة بأشكال بعينها من السلطة السياسية، فكذلك مكَّن إنتاج الذات بواسطة العلوم الإنسانية باعتبارها موضوعاً للمعرفة من وجود شكل جديد من أشكال السيطرة السياسية: "ليس الفرد كياناً سابق الإعطاء تغتنمه ممارسة السلطة. بل إن الفرد بما له من هوية وسمات نتاج علاقة سلطة تمارَس على الأجساد"[٣٥]. ويوضح فوكو فى "أدب وعاقب" كيفية تشكيل الفرد من خلال تكنولوجيات محددة خاصة بالسلطة. بينما يوضح فى "تاريخ الجنوسة" مدى تيسير العلوم الإنسانية، ومن بينها الطب وممارسة التحليل النفسى، امتداد السيطرة إلى ما وراء حدود الجسم فى بناء المجالات الداخلية الخاصة بالذاتية والوعى والتجربة[٣٦]. ويقول فوكو إن مجموعة بكاملها من الحركات ، تشمل العديد من الماركسيات الأنثروبولوجية، قد تواطأت منذ القرن التاسع عشر مع هذا لكى تحفظ سيادة الذات فى مقابل ما قام به ماركس وغيره لنقض المركزية. يدخل فى ذلك الوضعية وماركسية لوكاش الهيجلية، والنزعة الإنسانية الماركسية الخاصة بسارتر، وكذلك العديد من نظريات الكليات الثقافية مثل نظرية مدرسة فرانكفورت.

يعنى كذلك الاستغناء عن الذات بالضرورة نهاية استخدام نسق الأيديولوجيا. وفى هذا السياق يعارض كتاب فوكو اللاحق مقال ألتوسير المهم عن أجهزة الدولة الأيديولوجية. ومازال كثيرون ممن يعادون ألتوسير فى الوقت الراهن يقرون هذا المقال الذى يقدم نظرية خاصة بالسلطة المؤسسية التى تعتمد على نسقى الذات والأيديولوجيا. وينتقد فوكو هذه النظرية، ليس فقط لأنها تقوم على تمييز العلم/اللاعلم الذى يرى أنه مجرد نتاج لتشكيل خطابى بعينه يزعم الوصول إلى الواقعى وليس المشاركة فى أية مسائل معرفية خاصة بالحقيقة أو الموضوعية، بل كذلك لأنها تقدم فكرة الأيديولوجيا باعتبارها توسطاً ثانوياً (كما فى استجواب ألتوسير) فى بناء الداخل/الخارج بين محدِّدات السلطة والذات الفردية. ويرى فوكو أن ميل نظريات الأيديولوجيا إلى حبس نفسها فى أنساق التحليل النفسى، حتى مع الأبدى فى حالة ألتوسير، يعنى أنها هى نفسها تبدأ فى استغلال نفس إجراءات التشخيص **individuation** التى ينبغى عليها تحليلها[٣٧].

تطرح مسألتا الذات والأيديولوجيا مشكلة ما موقع التصريح الذى يمكن أن يطالب به المؤرخ فيما يتصل بعمله باعتبارها لازمة لهما. وينتقد فوكو على وجه الخصوص الاستيلاء على بنية الإجمال، سواء أكانت ماركسية أم غيرذلك، مادامت توحى بأفضلية المُنَظِّر الذى ينتج إجمال المعرفة. وهو يرتاب بالطريقة نفسها فى استخدام التاريخ باعتباره إطارًا شاملاً، لأنه يعمل كبنية للسلطة تمكِّن من نزع الملكية وسيطرة الماضى طبقًا لمنظور الحاضر وحقيقته. فهى تتغاضى عن حقيقة أن المؤرخ سوف يحدد موضعه كذلك من الناحية التاريخية، وبالتالى لا يمكن أن يكون فى موضع يسمح له بإنتاج كلية نهائية، وهو الوضع الجدلى الذى تنبأ به سارتر. ويقول فوكو كما أنه لا يمكن أن تكون هناك نظرية تاريخ عامة، وإنما إجابات محددة لأسئلة محددة تجعل الممارسات الفردية قابلة للفهم، كذلك فإن أقصى ما يتمناه المفكر أن يتسم بالخصوصية وليس بالكلية (الكلية بمعنى افتراض القيم أو الأنساق أو الكليات أو الروايات السردية أو الغائيات المتجاوزة)(٣٨). ولا يعنى هذا أن المفكر يحتفى بالتالى بالتشتت أو التشظى أو النسبية احتفاء عدميًا، بل إنه الشخص الذى يطرح، فى مواجهة هذا التشتت ولكن دون الاستسلام لهذه الرغبة الحنينية فى الإجمال، الأسئلة ويشكل المجموعات والاستمراريات للتحليل - وبالتالى للتحويل - بينما يحاول احترام تغايرها. وعلى عكس ما يميل إليه معلقون معينون، يشير هذا إلى لماذا من الواضح أن فوكو يرى، كما يرى ليوتار أو دريدا ، أن التشظى الكلى مضاد للإنتاجية - ومستحيل - مثله مثل التركيب الكلى(٣٩). وتقول جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك: "لا يمكن للتوصيفات النظرية إنتاج الكليات. بل إنها تنتج تعميمات مؤقتة وحسب، حتى حين يدرك المُنَظِّر أهمية إنتاجها الدائم"(٤٠). ولن تدعى هذه المقولات بالقطع الحق فى دعاوى المعرفة التى تزعم أنها تعلو فوق الظروف التاريخية التى تُصنع فيها.

٤- التاريخ والحدث

رغم تأكيد فوكو المبرمج programmatic فى"الأركيولوجيا" على التكوين الخطابى باعتباره وسيلة لجعل تلك المعارف التى تُصاغ من خلال مكوِّناتها المؤسسية قابلة

للفهم، فقد أعرض عن هذا النوع من البحث التاريخى لأنه على قدر كبير من "النظافة والتعقيم من الناحية المفاهيمية"؛ أو بعبارة أخرى غير مهتم إلى حد كبير بالسياسة(٤١). ولذلك يترك فوكو تحليل المعرفة المطلقة épistémè إلى "علم الأنساب" النتشوى Nietzschean الذى يسمح له بمفصلة الصراع فيما يخص التواريخ التفاضلية مع خصوصياتها المفاهيمية وأزمانها، مع الإبقاء على إمكانية صياغة الأهداف والمقاصد:

> **إنى أسمى علم الأنساب ... شكلاً من أشكال التاريخ يمكنه تبرير تشكيل المعارف، والخطابات، والمجالات، والأهداف، وغيرها دون وجوب الإشارة إلى ذات إما متجاوزة فيما يتصل بمجال الأحداث، أو تنساب داخل تماثلها على طول مسار التاريخ(٤٢).**

يطور علم الأنساب الإمكانية التى طُرحت للنقاش فى "الأركيولوجيا"، وهى أنه فى التاريخ العام يمكن التوفيق بين المعانى المختلفة والأحداث اعتماداً على "ارتباطها بغيرها من الأحداث السابقة أو الآنية، سواء أكانت خطابية أم لا"(٤٣). وهنا تكمن المشكلة التى يطرحها المؤرخ وتحدد ما الذى يشكل الحدث وما مكانته. ويعنى علم أنساب فوكو أنه يمكنك عن طريق توجيه سؤال أو طرح مشكلة أن تبنى عمومية تشكل عليها الأحداث وترتبها على هيئة مجموعة. ولا يدّعى بناء هذه العمومية أنها العمومية الوحيدة الممكنة؛ فالحدث نفسه يمكن أن يعمل بشتى أنواع الطرق داخل مجموعات وزمانيات مختلفة، وهو ما قد يعنى على وجه التحديد أنه لم يعد الحدث نفسه، ذلك أنه سيكون قد شُتت داخل تخلخلاتها المختلفة. وليس من المفترض أن يوحى هذا بأنه لا يمكن القول بأن الأحداث تقع بشكل مباشر فى الواقعى، بل إنها حين تشكّل داخل أية مجموعة أو سرد أو تاريخ، فإن المؤرخ يبنيها بأثر رجعى باعتبارها تلك الأحداث.

إذا كان التاريخ يحاول وضع مفاهيم للحدث وفصله عن محدوديته، فحينئذ يكون فوكو مهتماً، شأنه شأن الكثيرين من معاصريه، باحترام فرديته. ويحاول فوكو فى مقال بعنوان (1970) Theatum Philosophicum كتبه بعد فترة قصيرة من "الأركيولوجيا" تحاشى أحابيل مشكلة العلاقة بين الحدث والكلية، أو علاقة الخاص بالعام، التى شغلت سارتر وألتوسير، وذلك بقوله إن الحدث باعتباره حدثاً لا يتشكل إلا

من خلال تكراره فى الفكر بصفته "صورة ذهنية" phantasm: "إنه يجعل الحدث لا متناه لكى يكرر نفسه باعتباره كليًا فرديًا"(٤٤). وتمثل هذه المقولة، التى يستمدها فوكو من ديلوز Deleuze ، وإن كان يستعين استعانة معبرة بصياغة سارتر النظرية المقصود بها حل المشكلة نفسها على وجه التحديد، طريقة لتحاشى عدم قابلية علاقة الحدث بالمفهوم القياس عن طريق السماح لـ"التأكيد الفاصل لكليهما"؛ وبذلك يحل مشكلة أن المفهوم، باعتباره جزءًا من لغة العمومية، سوف يحاكى حتمًا فردية الحدث محاكاة ساخرة:

> **يجعلنا منطق الإدراك logique de sens نتأمل أمرين أهملتهما الفلسفة لعدة قرون، وهما الحدث (المستوعب داخل المفهوم الذى حاولنا عبثًا استخراجه فى شكل حقيقة، أى تأكيد افتراض ما، وتجربة فعلية، أى شكلية خاصة بالذات، وواقعية، أى المضمون الإمبريقى للتاريخ) والصورة الذهنية (التى تختزل باسم الواقع وتوضع على الطرف، أو القطب المرضى، الخاص بالترتيب المعيارى: الإدراك ـ الصورة ـ الذاكرة ـ الوهم). ومع ذلك، ما الذى بحاجة إلى الفكر فى هذا القرن، إن لم يكن الحدث والصورة الذاتية؟(٤٥)**

قد يكون من الصعب رؤية الأمر على هذا القدر من الأهمية. إلا أن إشارة فوكو تدل على المجال الراديكالى الخاص بمثل هذا المشروع المضاد للماهيوية الذى يستغل اعتراف أفلاطون بأنه لا يمكن أن تكون هناك صورة copy جيدة بل كذلك صورة رديئة (phantasma) ؛ وهى سمة من سمات صور representations الشعراء الثانوية. وينقض ديلوز أفلاطون بإجازته هذه الصورة المقلدة للصورة الجيدة على أساس أنه لكونها صورة رديئة على وجه التحديد فهى تقضى على التناسب بين الصورة والنموذج، والمظهر والماهية، والحدث والفكرة. وكما أدرك أفلاطون، فإن فى ذلك خطورة، لأن أثره هو خلع الفكرة من موقع الحقيقة الخاص بها. بل إنه بما أن الصورة الرديئة لا يمكنها على وجه التحديد ادعاء أنها لا تستنسخ إلا نفسها، فهى تخلق "الأصل" الخاص بها بأثر رجعى، بحيث تسبق الصورة الأصل فى تكرار مخيف له. ويصف ديكومب بنية متناقضة مشابهة فى كلامه عن "التأجيل الأصلى" originary delay : لا يمكن للحدث الأول أن يكون حدثًا أولاً ما لم يكن الحدث الأوحد. فلا يمكن أن يقال

له حدث أول ما لم يتبعه ثان، وهو ما يجعله الأول بأثر رجعى؛ وهو ما يعنى أن أوليته تحوم فوقه باعتبارها دلالته دون تعريفه بها[٤٦]. وكهذا فإنه بدلاً من أن تُشَكِّل الصورة الذهنية الحدث، تحوم فوق سطحه كالسحابة، باعتبارها أثرًا للدلالة لا يمكن تطابقه مع أى شىء فى الحدث ذاته. والمثال الأشهر لدى ديلوز عن كيفية حدوث ذلك هو المعركة؛ فهو يسأل "'أين' المعركة؟"[٤٧] فما نسميها نحن معركة تتكون من مجموعة كبيرة متغايرة من الأعمال المفردة فى الميدان ـ القتال وإطلاق النيران وتعمير المدافع وحدوث الجروح ـ التى لا يمثل أى منها "المعركة" ذاتها. ذلك أن "المعركة" تحوم فوق الأعمال المفردة كأنها سحابة معنوية، مميزة عنها ولكنها تشكل فى الوقت ذاته سطحًا لدلالتها وأثرها، فهى صورة مقلدة توجد الحدث فى اللحظة التى تتطابق فيها اللغة والحدث.

يتعرف فوكو فيما قاله ديلوز عن الأحداث، باعتبارها نماذج مفردة أو نقاط أو كثافات على السطح على استعداد لأن تحقق فى أى شكل أو دلالة بعينها، على إمكانية تطوير فكرته الخاصة بالتاريخ باعتباره سلسلة نَسَبية. ويعمل علم الأنساب هذا عن طريق تكرار الـ(لا) حدث باعتباره حدثًا، داخل الفكر؛ أى داخل بنية مشابهة لـ"الفعل المؤجل" أو "الرجعية" retroactivity عند فرويد[٤٨]. وهو لا يسعى أكثر من سعى الرجعية لتأكيد حقها فى "الواقعى" أو الحقيقة ذاتها. ويفرض فوكو هذا النموذج بتركيزه على إمكانية بناء السلسلة لكى يكرر الانقطاع والاستمرارية الخاصة بالحدث (اللاأصلى). وعند فرويد كذلك ليست المسألة هى مجرد السؤال ـ الذى يركز عليه معظم الاهتمام ـ الخاص بما إذا كان الحدث وقع "بالفعل" (نسخة جيدة) أو أن الذات المجربة تخيلته لاحقًا (صورة رديئة)، بل هى بالأحرى أنه يكرِّر باعتباره حدثًا انقطاعيًا يحدث صدعًا فى الأشكال العادية من الاستمرارية النفسية، وبذلك يكتسب اهتمامًا تحليليًا فى الحاضر[٤٩]. ويمكن للمؤرخين استخدام نفس البنية لكى تصبح كتابة التاريخ ذاتها حدثًا متقطعًا، وبالتالى شكلاً من أشكال التدخل السياسى.

٥- صور فوكو الذهنية

إذا كان فوكو يقترح فلسفة الصور الذهنية أسلوبًا ينتج به المؤرخ أثر الحدث ودلالته بينما لا يزال منصفًا لفرديته، فهى تقدم كذلك أسلوب تفكير من خلال بعض

المفارقات التى التقينا بها فى وضع المفاهيم الإشكالى الخاص بالتاريخ. وقد ظهر التاريخ مرارًا منذ سارتر حتى فوكو على أنه مفهوم متناقض، يجمع بين الإجماع ونقض الإجماع، كما أنه ماهيوى وغير ماهيوى(٥٠). ربما تكون مثل هذه التناقضات منتجة؛ ذلك أن محاولة رفض التاريخانية رفضًا مطلقًا تؤدى إما إلى نزعة شديدة الخصوصية أو إلى عودة خفية للتاريخانية فى شكل مختلف. والفهم الذى يعترف بأن التوتر المتعذر حله الذى يعمل فى إطار الترسيمة التاريخية نفسها هو وحده الذى سيكون فى وضع يجعل ادعاءاته المتناقضة منتجة. وقد أوضح فوكو نفسه هذه الإمكانية منذ "نظام الأشياء". فهو يعلق قائلاً:

> **كلما ازدادت محاولة التاريخ تجاوز تأصله فى التاريخية، وكلما كانت مساعيه لبلوغ مجال الكلية، فيما وراء النسبية التاريخية الخاصة بأصله واختياراته، وكلما كان ما يحمله من أمارات ولادته التاريخية أشد وضوحًا، وكلما بدا التاريخ الذى هو نفسه جزء منه أكثر جلاء فى ذلك من خلاله ... كان قبوله نسبيته أكثر، وكان غوصه فى الحركة التى يشاركها ما يرويه أعمق، وحينئذ يكون أكثر ميلاً إلى رشاقة السرد، ويُشتّت كل المضمون الإيجابى الذى يحصل عليه لنفسه من خلال العلوم الإنسانية(٣٧١).**

يصبح التاريخ الاستحالة بين هذين الاختيارين اللذين أحلاهما مر؛ فهو كما يقول ليوتار يتضمن داخل مشروعه نزاعًا لا يمكن قياسه. ومن الممكن وصفه فقط من حيث تنظيمه طبقًا لنسق من التوترات أو النواهى المنطقية، ومن المطالب والقيود. إنها كما يقول دريدا مسألة خاصة ببيان

> **أن التاريخ مستحيل، ولا معنى له، فى الكلية المحدودة، وأنه مستحيل ولا معنى له فى الأبدية الإيجابية الفعلية؛ ذلك أن التاريخ يتمسك بالفرق بين الكلية والأبدية(٥١).**

وهكذا فإن التاريخانية أو التواريخ المتباينة تباينًا تامًا هى فى حد ذاتها مستحيلات؛ فسوف ينطوى التاريخ دائمًا على شكل من أشكال التاريخانية، غير أنها

تاريخانية لا يمكن استدامتها. وعليه فهو (شبه) مفهوم (Quasi) concept - صورة ذهنية - متناقض لا يمكن فيه إنجاز عناصر الإجمال أو الاختلاف أو القضاء عليها تماماً(٥٢). ويعنى هذا أنه يمكن تنظير التاريخ ليس باعتباره عملية متناقضة، بل على أنه مفهوم يجب أن يُحْدِث تناقضه مع نفسه: "هذا الاختلاف هو ما يسمى التاريخ"(٥٣).

قد نتذكر فى هذا السياق أن ألتوسير أيد إعادة مفصلة التواريخ المختلفة داخل كلية لا مركزية، على فرض أن التاريخ لا يمكن أن يبقى بدون هذه المفصلة، بدلاً من مجرد ما كان فوكو يميل إليه فى كثير من الأحيان من انتقاد لفكرة التاريخ باعتباره كلية. فهل كان مجرد عدم اتساق من قِبَله حين رأى أن "تاريخ العلوم" الخاص به لا يزال يقتضى دراسته داخل مفهوم عام للتاريخ، مع أنه يسمح بوجود تواريخ متباينة؟ لقد رأينا الطرق التى يبين بها "نقد" سارتر كيف أن الإجمال لا يصلح بدون حركة من تجاوز الذات، وهى إقحام متكرر للتجاوز الذى يتعدى الكلية التى تعنى حينذاك بشكل متناقض أن الكلية لم تعد كلية. ورغم عرض عجز سارتر إحداث الإجمال الذاتى على أنه فشل، فإن حركة التاريخ التى يصفها يجرى إحداثها إلى حد كبير من خلال كتابته. وهذا التحول لا يمكن تمييزه على الفور عند فوكو. وتشكل فكرته الديلوزية Diluzian الخاصة بالحدث المتخيل محاولة سريعة لإعادة صياغة علاقة الخاص بالعام باعتبارها إحدى مشكلات التاريخ. إلا أنه لم يبذل جهداً كبيراً لتطوير هذا خارج تعريفاته الخاصة بالمنهج النَسَبى، بينما بدا أن تحوله إلى إشكاليات القوة يقوده إلى متاهة كان من المستحيل فى الواقع أن يُخرج نفسه منها.

إلا أن فلسفة الصورة الذهنية قد تساعدنا على إنصاف حدث فوكو نفسه. وإحدى غرائب عمل فوكو هى أنه يبدو وكأن توتراً داخلياً مزقه. فعلى سبيل المثال، وكما يشير بيتر ديوز، نجد أنه بينما يطالب فوكو بشكل من أشكال الموضوعية فى "الأركيولوجيا" من ناحية، ويتحاشى التأويل لمصلحة "إمكانية الفهم" من ناحية أخرى طوال حياته، فهو يميل كذلك إلى إقرار إصرار نيتشه على نهائية التأويل. ويرى ديوز أن هذا الالتباس بشأن الوضع الإبستمولوجى لخطابه علامة خاصة بتأرجح لا يمكن السيطرة عليه. وهو يقول إن "رؤى عمل فوكو المتغيرة تلقى الضوء بقوة على العمليات المتناقضة التى

يعالجها، ولكنها تسقط فى الوقت ذاته ضحية لتلك العمليات"(٥٤). غير أن التدمير الذاتى للوضع المعرفى الخاص بعمله هو كذلك سمة من سمات لاكان Lacan وسمات فرويد. ولذلك فإننا قد نتساءل عما إذا كان ظهوره عند فوكو، إضافة إلى كونه نتيجة عدم الكفاء النظرية، لا يشمل الصور المقلدة، أو الصور شديدة السوء، المقصود بها كذلك القضاء على مزاعم السيادة النظرية، وأن تنتج فى نصوصه آثاراً سطحية خاصة بنوع التغاير الذى قد نتوقعه من شخص كان يعارض وظيفة "المؤلف" الموحدة. وفيما يتعلق بالتاريخ، يُحْدِث تأرجح كتابة فوكو استحالة آنية محدوديتها وأبديتها، والصراع الذى لا ينتهى بين التاريخ باعتباره دلالةً والتاريخ بصفته اختلافًا، وبين التاريخ باعتباره غائية وأخروية والتاريخ بصفته الحدث، أى باعتباره محدودية وفنائية. وهنا نواجه مرة أخرى الاعتراف بأنه على المستوى المفاهيمى لا يمكن تبنى فكرة التاريخ أكثر من ذلك، بل من الممكن فقط معالجتها من خلال توتر فى الكتابة ذاتها. وبذلك استعيض عن التعارض بين الكتابة والتاريخ ، الذى مكَّن النقد من حد خارجى ، بالمعارضة داخل ممارسة فوكو الخطابية ذاتها. وبدلاً من وضع الآخر فى مكان آخر داخل الكتابة المتجاوزة transgressive الخاصة بالأدب أو الجنون، يصبح فوكو نفسه شاعر أفلاطون المطرود، ويُحْدِث فى لغته صورة مقلدة تكميلية لهذيان التاريخ. وعن ذلك قال موريس بلانشو: "ألم تقد مبادئه الأكثر تعقيداً من خطابه الرسمى، بصياغاته المذهلة، إلى التفكير؟"(٥٥)

٦- التاريخ باعتباره قوة

ينحرف فوكو فى عمل لاحق عن إدراكاته الفلسفية الأكثر راديكالية متجهًا إلى تحليل للأنساق الخطابية وما بعد الخطابية للهيمنة والاستغلال، مع تركيز أكثر على مسألة القوة التى تبدو أكثر سياسيةً. إلا أن هذا التحول قد لا يكون على قدر كبير من الوضوح؛ ذلك أن تفاعل القوة والمقاومة، الذى يحاكى التلويث والتحول المتبادل الخاص بنزعة الموت ومبدأ اللذة عند فرويد، يعمل كذلك كصورة مقلدة لمناورات فوكو المتأرجحة التى تستعصى على الفهم الخاصة بصياغاته للتاريخ. ومع أن فوكو كان يميل إلى

الإشارة إلى أنه يعتبر بأثر رجعى أن عمله كله كان عن القوة، يبدو ممكنًا بنفس القدر تقريبًا أن تحليلاته للقوة تشكل تأملاً مستمرًا فى الصورة الذهنية. ومع أن فكرة فوكو عن القوة ليست بحال من الأحوال نظرية عامة، فهى تعيد صياغة مشكلة الأداة والحتمية التى شغلت سارتر وآخرين كثيرين غيره بالتركيز على إمكانية جعل إستراتيجيات عمليات القوة المحلية وتكنيكاتها قابلة للفهم دون الاعتماد على جدل الأيديولوجيا ووعى الذوات، أو على لازمتها التى هى افتراض أن القوة تعمل بطريقة كونية ومتجانسة. ومن المحتم أن غياب نسق الوعى يحد من دور الذوات الفردية وبالتالى دور الفعل والمقاومة الفردية كنتيجة لأفعال إرادية بعينها. وإذا كان ذلك يسبب مشكلات للبعض، فإن شك فوكو فيما يخص الميل إلى تضخيم أثر الفعل الفردى يمكن أن يكون مساويًا فقط لموقف ماركسيات كثيرة المقاومة والثورة فيها ليستا ميزة الفرد فى حد ذاته، بل ميزة الفعل الطبقى الجمعى. وقد يتذكر من ينسون مزايا التضامن كى يحتجون على التقليل من شأن الأداة الفردية أن المفكرين هم الذين كانوا أكثر ميلاً لتضخيم أهمية الأفراد - المفكرون على وجه الخصوص - بنفس الدرجة التى تقترح بها نظرياتهم أنساقًا كلية وتطالب بآثار كلية. بل إن التركيز الحصرى على "المقاومة" باعتبارها نسقًا سياسيًا هو نفسه عرضة للشك(٥٦).

وكما هو الحال بالنسبة لتاريخ فوكو النَسَبى، فإن تأملاته الخاصة بالقوة لا تخلو هى نفسها من المشكلات، إلا أن ردود الأفعال تجاهها يمكن أن تكون متعجلة فى الرفض، لأنه من المفترض غالبًا أنها مقترحة باعتبارها نظرية عامة. فعلى سبيل المثال، بعد "تاريخ الجنوسة" فُسِّر الكثير من تحليل فوكو للقوة باعتباره بارانويا مُجْمِلة(٥٧). إلا أن التحليلات التى فى ذلك الكتاب الخاصة، على سبيل المثال، بالتحول من كشك الاعتراف الكاثوليكى إلى أريكة التحليل النفسى التقليدية، كلها محددة تحديدًا ثقافيًا وتاريخيًا، ولابد من وضع ملاحظات فوكو عنها فى نفس المنظور. وعلى أية حال فإنه إذا كان "النسق" مصمِّمًا حقًا على شكل السيطرة المُجْمِلة الذى يمكِّن طبقًا لما يقوله تحليل فوكو النفسى، على سبيل المثال، فإن الأمر يستحق منا أن نتذكر أن التحليل النفسى لم تتبناه الدولة نفسها قط، وأن أنشطته تظل مقصورة على بضعة أحياء شديدة المحدودية فى عدد قليل من المدن المزدهرة فى أنحاء العالم(٥٨). وبالمثل فإن من

يدعون أن فوكو يزيل إمكانية المقاومة نفسها لم يفهموا لب الموضع؛ ذلك أن كل ما يحط من شأنه هو نظرية المقاومة التى تتمحور حول الذات الفردية باعتبارها الفاعل الأعلى. وهو يقول إن التركيز بهذه الطريقة يهمل الأشكال والتكنولوجيات العلمية التى تعمل القوة من خلالها. وتفترض كذلك المطالبة بنوع تقابلى تقابلية صريحة من المقاومة أن الذوات يمكنها المقاومة من موقع خارج عمليات القوة، طبقًا لنموذج الداخل/الخارج المسيطر الخاص بالسياسة التقليدية. وهذا هو السياق الذى نضع فيه اعتراف فوكو بعد نقد دريدا بأنه لم يعد بمقدوره التسليم بأن الجنون والآخر خارجيان، وأكد بعده أن الآخر داخلى دائمًا كذلك. وهو يصيغ بُنى القوى بنفس الطريقة تمامًا على وجه التقريب، لكى تُدْرَك قوى الهيمنة والمقاومة داخل كل منها، بطريقة غامضة. وقد يظل بالطبع يُشْرَع فى أعمال المقاومة من خلال أعمال الإرادة الفردية، غير أن سارتر لا يرى أن هناك ما يضمن إنتاجها للآثار المقصودة. ولا يعنى إدراك هذه البنية أن التدخل الإستراتيجى إما أن يكون بلا طائل أو مستحيلاً. غير أن هذا لا يعنى أن تحليل كيفية عمل المقاومة فى الواقع، وما هى الظروف التى تنجح أو تفشل فيها، بحاجة إلى نموذج شامل أكثر تعقيداً.

وهكذا فإن كلام فوكو الخاص بالقوة صعب إلى درجة أنه يقول إن ممارسة القوة ومقاومتها تعملان داخل علاقة انقطاعية وليست جدلية فيما بينهما، مما يوحى بأن "نقاط المقاومة موجودة فى كل مكان داخل شبكة القوة"(٥٩). وحيثما توجد قوة تكون هناك مقاومة. وعلى العكس مما هو مفترض فى كثير من الأحيان، نجد أن غياب المقاومة هو المستحيل. فالمقاومة عملية ذات اتجاهين. وكما أن ممارسة القوة متغايرة، فإن المقاومة كذلك. ورأى فوكو فقط أنه "ليس هناك مركز واحد للرفض العظيم، وليست هناك روح متمردة، هى مصدر كل أعمال التمرد، أو قانون صرف خاص بالثورى"(٤٠). ولا تعمل المقاومة خارج القوة، كما أنه ليس من الضرورى أن تنتج بطريقة معارضة؛ إنها متداخلة فيها، وهى المصطلح غير المنتظم الذى يحدث فيها اضطرابًا باستمرار، ويرتد إليها، ويمكن فى بعض الأحيان التحكم فيه من أجل تقطيعها بالكامل:

> **تمامًا مثلما أن شبكة علاقات القوة تنتهى بتشكيل شبكة عنكبوتية كثيفة تمر من خلال الأجهزة والمؤسسات، دون تحديد**

موقعها تحديدًا دقيقًا داخلها، فكذلك يعبر حشد نقاط المقاومة التدرجات الطبقية الاجتماعية والوحدات الفردية. وما من شك فى أن التنظيم الإستراتيجى لنقاط المقاومة هذه هو ما يجعل الثورة ممكنة، وهو ما يشبه إلى حد ما الطريقة التى تعتمد بها الدولة على الدمج المؤسسى لعلاقات القوة[٦١].

هذه هى الطريقة التى يمكن بها لفوكو العودة إلى إمكانية القيام بعمل تاريخى ذى قوة سياسية من خلال فكرته الخاصة بعلم الأنساب، وهو ما يعنى كما يقول "أن أبدأ تحليلى من السؤال المطروح فى الحاضر"[٦٢]. ويمكِّن السؤال من الاستخدام التكتيكى للمعرفة التاريخية فى الأوضاع السياسية المعاصرة التى تقتضى طرح السؤال الذى يبدأ به علم الأنساب[٦٣]. وتركز هذه السياسة على المحلى أو الخاص دون افتراض أنهما يشكلان نقطة الانطلاق بالنسبة للهيمنة الكونية التى سوف تضمهما. ولا يهدف فوكو إلى إنتاج سياسة أكثر من التاريخ. وهذا هو العامل الذى مكَّن، ربما أكثر من غيره، من الاستخدام النقدى لتحليلات فوكو فى مناطق تحليل منفصلة. ومن المفارقة أن "نظرية" فوكو الأكثر إشكالية ولَّدت العمل التاريخى الأكثر نجاحًا وتدقيقًا فى استقصائه بين أتباعه.

خاتمة: التاريخانيـــة الجديدة

تؤدى علاقة سياسة فوكو بالتاريخ إلى مسألة الاستفادة التكتيكية من فوكو نفسه فى أشكال النقد الحالية. وإضافة إلى استفادة المؤرخين وعلماء الاجتماع منه استفادة موسعة، فهو يرتبط كذلك بتلك الحركات المعروفة باسم "التاريخانية الجديدة" **New his-torisicsm** و"المادية الثقافية" **cultural materialism**[٦٤]. وتتصل التاريخانية الجديدة اتصالاً وثيقًا بفوكو، بينما تدين المادية الثقافية بالولاء لريموند ويليامز **Raymond Williams.** والواقع أنها ليست إلا طريقة لوصف الماركسيين السابقين البريطانيين. وتهتم التاريخانية الجديدة أكثر ما تهتم بأواخر ما كتب فوكو، وخاصة بصور القوة وآلياتها، وهى الوسائل التى يمكن من خلالها بيان أن الأعمال الثقافية ليست عواكس سلبية

لتاريخ زمنها وإنما منتجة إيجابية له. ويعمل هذا الرسم للعلاقات الشائعة بين الجمالي وغيره من أشكال الإنتاج كأحسن ما يكون في تلك الفترات التاريخية، مثل عصر النهضة، حيث لم يكن هناك مفهوم حديث للأدب، مما يسمح بالتالي برسم خريطة للنصوص الأدبية على خلفية الخطابات السياسية وغيرها من الخطابات التي شكلت جزءاً منها. وتؤكد التاريخانية الجديدة على أن الطرق التي تكون بها بعض الشعائر والممارسات، مثل المَلَكيَّة، بالمثل جزءاً من عمليات القوة وتصويرها؛ سواء أكانت في قطع رقبة، أم في حفلة تنكرية، أم في إحدى القصائد. ويمكنها في الوقت نفسه الكشف عن الطرق المعقدة التي تنتج بها أشكال القوة هذه أشكال المقاومة الخاصة بها. وكما يبين بعض النقاد مثل ستيفن جرينبلات **Stephen Greenblatt**، ليست هناك عمليات قابلة للفصل وإنما آثار آنية للقوة(٦٥). وكثيراً ما يبدو أن إيضاح هذا المنطق المزدوج الذي يعمل على المستوى النصي على صلة وثيقة إلى حد كبير بالتحليل التفكيكي؛ فبنفس الطريقة التي يمكن أن يقال بها إن دريدا أو دومان **de Man** يفكك القراءات السائدة التي لها قوة ارتكاز مؤسسية، يغيِّر التاريخانيون الجدد فهمنا للروايات التاريخية المؤسسة.

إلا أن التركيز التاريخي نفسه يطرح مشكلة القوة والاحتواء بطريقة أكثر مباشرة توضح بعض المعضلات التي تنبع من تاريخ فوكو النَسَبي. والمشكلة الواقعية، كما يبين جرينبلات، هي ما المكانة التي يمكن منحها لنسق التدمير أو المقاومة: ما الوضع التاريخي للعناصر "التدميرية" الخاصة بنص من النصوص؟ وإذا كان بالإمكان بيان أن عملية بناء المعرفة تعمل ضد مصلحتها، فإن هذا يمكن أن يُحْدِث الأثر المطلوب لأن أفكار النظام السائد ليست مهددة في واقع الأمر من البدائل التي قد تبدو لنا راديكالية في الوقت الراهن، إذا ما استرجعنا الأمر. وكما يعترف الماديون الثقافيون، فإن الأفكار التدميرية لا تكون تدميرية إلى أن تصبح ممارسة(٦٦). فهل يمكن بيان أنه كانت لها آثار تاريخية؟ من وجهة نظر السياسة الراديكالية تكون مهمة الناقد هي بيان الطرق التي يمكن بها توضيح أن هذه التدميرات أفضت إلى حالات بعينها من التغيير. وفي المقابل، وكما يقول جرينبلات، قد لا تكون أفكار عصر النهضة التي قد تكون تدميرية الآن يجرى تجاهلها لمصلحة الأفكار "الراديكالية" التي تبدو صدى لأفكارنا(٦٧).

تسير الجماعتان على خطى فوكو إلى حد أنهما لا تقترحان ولا تستغلان نظرية عامة للتاريخ فى حد ذاته. إلا أنهما تميلان وحسب على العكس من فوكو إلى تأجيل المشكلة لتحاشى مصاعبها النظرية. وهكذا فإنه رغم الصدى اللوكاشى Lukácsian الموجود فى اسم التاريخانية الجديدة، فهى تتخلى عن فكرة التاريخ باعتباره خلفية مقروءة للنصوص الأدبية، وتتخلى كذلك عن اعتماد الماركسية على الصورة المنعكسة فى سعيها لإعادة مساوقة النصوص الأدبية بطريقة أكثر مباشرة مع أشكال الإنتاج الاجتماعى الأخرى. ومن جانبهم، سارع الماديون الثقافيون البريطانيون باتخاذ اسم يزيل بطريقة دبلوماسية الإشارة إلى الماركسية فى حد ذاتها. بل إنه فى سياق النقاش الدائر حاليًا بشأن التاريخ، من المهم إلى حد كبير أن "المادية التاريخية" التقليدية قد جرى التخلص منها لمصلحة "المادية الثقافية" الأنثروبولوجية. فالماديون الثقافيون يتخلون عن الاستخدام الماركسى التقليدى للتاريخ باعتباره أساسًا للحقيقة لمصلحة الإتيان بالتاريخ إلى الوقت الراهن كى يتدخل فى نصهم السياسى المؤسسى والأكاديمى. وفى هذه الحالة يصبح أمرًا خاصًا بمقاومة القوة المؤسسية، أى تلك القراءات النقدية التى ادعت مؤخرًا أن لها الهيمنة الثقافية، أكثر منه مسألة تتعلق بمعالجة المشكلات السياسية المعاصرة، ومسألة خاصة بتوفير روايات بديلة تصر على التغاير والمقاومة فى النصوص التاريخية. إذن فقد جرى تطابق، تصريحًا أو تلميحًا، مع أشكال الكفاح السياسى المناظرة فى زمننا هذا. بعبارة أخرى، بينما كان مؤرخ الأمس يبحث عن تاريخ الطبقة العاملة المقهورة، يبحث مؤرخ اليوم عن الجماعات المهمشة، وهؤلاء الذين تعدوا على المعايير الاجتماعية. ويصبح كونهم تدميريين بالفعل أم لا غير ذى صلة بالموضوع، إلى حد أنه بالإمكان استعادتهم فى الوقت الراهن لتوفير إمكانية ذات علاقة سياسة معاصرة، أى من القرن العشرين. وحتى هذا الحد قد نقول إن الماديين الثقافيين يعيدون تأكيد شكل نظرية الصورة المنعكسة، حيث أصبح التاريخ مرآة استعيض فيها بالأولويات السياسية المعاصرة عن الأساس المؤكد السابق للتحليل الماركسى.

يميل الماديون الثقافيون إلى فصل الاختلافات المتناقضة مع نفسها التى يعزلها التاريخانيون الجدد داخل نموذج إرشادى سياسى أكثر تقليدية خاص بالطبقات

المتعارضة، وبالهيمنة، وبالتدمير. وبالمثل، فإنه رغم الاستعانة بفوكو فى كثير من الأحيان، فإن هناك اتجاهًا واضحًا نحو الاستمرار فى استغلال الأنساق النظرية على أنها الأيديولوجيا والوعى والذات. وهنا يكون من المفيد تذكر شك فوكو فيما يتعلق بـ"السهولة الخطيرة" التى يفترض بها الساسة على عجل المواقف التى توفر الضمانات الفكرية وليس التحليلات المحددة الخاصة بعلاقات أو تكوينات بعينها. وهو يرد بنفس الطريقة على القياسات والتقابلات السياسية وعلى الصلات المتسرعة مع الممارسات السياسية الحالية[٦٨]. وقد ظل فوكو نفسه حتى النهاية يشك فى أية "سياسة تقدمية" إذا كان ذلك يعنى أنها مستمرة فى الاتصال بدلالة أو أصل (خفى) أو بالذات. غير أنه إذا كان الماديون الثقافيون، على عكس التاريخانيين الجدد الأشد حساسية، يتجاهلون فرحين بالنتائج النظرية لعمل فوكو من أجل الكثير من المفاهيم الماركسية، فهم من ناحية أخرى أقرب إليه، ماداموا يوضحون فى عملهم أولوياتهم والتزاماتهم السياسية. ومع ذلك فالأمر يستحق تذكر أن فوكو لا يبدأ أبدًا بالسياسى، بل إنه يبدأ بمشكلة معاصرة ثم يعالج مسائل خاصة بالسياسة تدور حولها. وهو يقول إنه لا يجب قياس العمل الفكرى دائمًا بالغايات السياسية الفورية، بل إن السؤال الذى يجب توجيهه هو ما المشروع الذى يتولى تنفيذه، وما هى المشكلة التى يحللها؟ وينبغى أن يكون ممكنًا على الدوام بالنسبة للمفكر تبرير الأسس التى جرى عليها تشكيل أى نشاط بعينه وبيان تلك الأسس. وفى الوقت ذاته فإنه من السهل جدًا إدانة أشكال بعينها من العمل بأنها لا تنطوى على أهمية سياسية لمجرد أنها تتطابق مع نموذج إرشادى معين خاص بالفاعلية السياسية الفورية. ويمكن للتدخلات السياسية كذلك أن تعمل طبقًا لمقاييس زمنية مختلفة. ولكن إذا كان الماديون الثقافيون يميلون إلى جعل السياسية وليس المشكلة نقطة انطلاق بحثهم، فهم يؤكدون نشر المعارف المتخصصة خدمةً للكفاح السياسى الشعبى الخاص بالوقت الراهن. ويوحى هذا بأنه وثيق الصلة بفكرة فوكو الخاصة بعلم الأنساب الذى يتجاهله تاريخانيون جدد أكاديميون أكثر صرامة تظل سياستهم مخفية بصورة أشد حرصًا.

الهوامش

1 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital,* trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 16, 324. Althusser invokes Foucault again at 44-5, 103, and discusses his debt to him at 323~.

2 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977,* ed. Cohn Gordon, trans. Cohn Gordon *et al.* (New York: Pantheon Books, 1980), 49-50.

3 Althusser, *Reading Capita4* 44. Foucault discusses his relation to Bachelard, Canguilhem and Althusser in the Introduction to *The Archaeology of Knowledge,* trans. A.M. Sheridan Smith (London: Tavistock Publications, 1972), 4-5.

4 Georges Canguilhem, *La Connaissance de* la *vie* (Paris: Hachette, 1952), and *The Normal and the Pathological,* trans. C.R. Fawcett, (Dordrecht: Kluwer, 1978). The distinction set out here between Althusser and Foucault with regard to Bachelard and Canguilhem underplays Althusser's own stress on institutional factors, particularly in his later works. He himself commented that *'my debt to Canguilem is incalculable'* (Althusser's italics) *(Reading Capital,* 323), while Foucault observed 'take away Canguilhem and you can no longer understand much of Althusser' ('Georges Canguilhem: Philosopher of Error', *Ideology and Consciousness 7* [1980], 51).

5 Canguillem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris: Vrin, 1968).

6 Foucault, 'Georges Canguilhem', 55-7, citing Canguilhem, *Ideologie et rationalite dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris: Vrin, 1977), 11-20.

7 *Mark Poster, Foucault, Marxism and History. Mode of Production versus Mode of Information* (Cambridge: Polity Press, 1984), 1-3. For a more measured assessment of Foucault's relation to Marxism, see Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

8 Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason,* trans. Richard Howard (New York: Random House, 1965), *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences,* trans. anonymous (London: Tavistock Publications, 1970), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison,* trans. Alan Sheridan (London: Allen Lane, 1977), *The History of Sexuality. Volume One: An Introduction,* trans. Robert Hurley (London: Allen Lane, 1979), *Volume Two: The Use of Pleasure,* trans. Robert Hurley (London: Viking, 1986), *Volume Three: The Care of the Self,* trans. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1987). A full

bibliography for Foucault up to 1982 is available in Michael Clark's *Michel Foucault, An Annotated Bibliography: Tool Kit for a New Age* (New York: Garland, 1983). Of the many critical accounts of Foucault, Mark Cousins and Athar Hussain's *Michel Foucault* (London: Macmillan, 1984) is particularly useful.

9 Foucault, 'Politics and the Study of Discourse', *Ideology and Consciousness* 3 (1978), 24.

10 Foucault, *Mental Illness and Psychology*, trans. Alan Sheridan (New York: Harper and Row, 1976), 76.

11 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 31~3. Foucault's reply, appended to the second edition (1972) of his *Histoire de la folie* (Paris: Plon, 1961), is translated as 'My Body, This Paper, This Fire' in *Oxford Literary Review* 4:1(1979), 9-28.

12 Derrida, *Writing and Difference*, 36.

13 David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida* (New York: Methuen, 1987), 77. It will be clear from this account that I do not agree with Carroll that this kind of self-reflexivity as critique extends throughout Foucault's work.

14 *The Order of Things*, xv; for the repudiation of the argument of *Madness and Civilization*, see *The Archaeology of Knowledge*, 47.

15 *Power/Knowledge*, 118-9.

16 In *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), Reinhart Koselleck argues that this kind of shift came with the end of the Holy Roman Empire which had, until its dissolution, preserved all history as an eschatology. He adds: 'Bodin here played a role as historian which was as pathbreaking as his foundation of the concept of sovereignty. In separating out sacral, human, and natural history, Bodin transformed the question of the End of the World into a problem of astronomical and mathematical calculation' (10).

17 Foucault's position on the relation of Western humanism to colonialism would no doubt be similar to that outlined in his discussion of the relation of ethnography to colonialism in *The Order of Things* (376-7); for the argument that that book amounts to an ethnology of Western culture, see Axel Hon neth and Hans Jonas, *Social Action and Human Nature*, trans. Raymond Meyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 131. Edward Said, on the other hand, criticizes Foucault on the ground of Eurocentrism in 'Foucault and the Imagination of Power', in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), 149-55, as does Gayatri Chakravorty Spivak in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987), 201, 209-10.

18 Foucault argues that, in any case, the distinction between science and non-science is itself primarily based on a discursive difference. See below Chapter 6.

19 *The Order of Things*, 373-86.

20 Foucault explains as follows: 'What I mean by the term is an *a priori* that is not a

condition of validity for judgements, but a condition of reality for statements'. The a *priori* are historical rather than transcendental because they are not applicable to all knowledges. More simply, they amount to a 'group of rules that characterize a discursive practice' *(Archaeology of Knowledge,* 127). The term does not survive the *Archaeology.*

21 'Foreword to the English Edition', *The Order of Things,* xi; Sartre, 'Replies to Structuralism', *Telos* 9 (1971), 110. Foucault's comments on Sartre can be found in Paolo Caruso, 'Conversazione con Michel Foucault', in *Conversazioni con Claude Levi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan* (Milan: Mursia, 1969), 109, and in Jean-Pierre El Kabbach, 'Foucault repond a' Sartre', La *Quinzaine Litteraire* 46 (1968), 2~2.

22 Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984,* ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), 100.

23 Derrida, Writing *and Difference,* 94.

24 'Politics and the Study of Discourse', 11-13.

25 See, for example, Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as Socially Symbolic Act* (London: Methuen, 1981), 2~7; for Foucault's denial that he employs the categories of cultural totalities, see *Archaeology of Knowledge,* 15.

26 'Politics and the Study of Discourse', 10; the phrase, 'cluster of transformations' is used by Foucault on page 25. Foucault's description of the *episteme* as a space of dispersion comes close to Althusser's description of the decentred structure of relative autonomy in *Reading Capital,* 99-100 (discussed in Chapter 3).

27 'My aim is to uncover the principles and consequences of an autochthonous transformation that is taking place in the field of historical knowledge' *(Archaeology of Knowledge,* 15).

28 'Politics and the Study of Discourse', 19.

29 *Archaeology of Knowledge, ~7.*

30 A tendency discernible, for example, in Dominick LaCapra's 'Rethinking Intellectual History and Reading Texts' in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan eds, *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 47-85, and *History and Criticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), and in Clifford Geertz and James Clifford's 'interpretive anthropology' (Clifford Geertz, *The interpretation of Cultures* [New York: Basic Books, 1973], James Clifford, 'On Ethnographic Authority', in *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988], 21-54, 'Introduction: Partial Truths', in *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography,* eds James Clifford and George E. Marcus [Berkeley: California University Press,1986], 1-26). *The Archaeology of Knowledge* marks a significant change from Foucault's earlier attitude to interpretation, as set out, for example in 'Nietzsche, Freud, Marx' in *Nietzsche,* Cahiers de Royaumont,

Philosophie VI (Paris: Minuit, 1967), 183-92. For a discussion of this characteristic of Foucault's work, see section V of this Chapter.

31 *Archaeology of Knowledge*, 11. Any response to Foucault that takes the form of advocating a return to a historicism of whatever kind merely amounts to an identification with the earlier historical mode rather than constituting an answer to his argument for an epistemic shift. It is perhaps significant that nine years later, in 'Georges Canguilhem', Foucault ascribes the beginnings of this shift to Husserl, while he redefines the epistemic difference as a heterogeneity (52), two more examples of the kind of vacillation discussed at the end of Section V.

32 For an excellent discussion of the question of history and relativism, see Cousins and Hussain, *Michel Foucault*, 259-60.

33 *Archaeology of Knowledge*, 12.

34 Foucault describes their interdependence as follows: 'Continuous history is the indispensable correlative of the founding function of the subject: the guarantee that everything that has eluded him may be restored to him; the certainty that time will disperse nothing without restoring it in a reconstituted unity; the promise that one day the subject - in the form of historical consciousness - will once again be able to appropriate, to bring back under his sway, all those things that are kept at a distance by difference, and find in them what might be called his abode. Making historical analysis the discourse of the continuous and making human consciousness the original subject of all historical development and all action are the two sides of the same system of thought' (*Archaeology of Knowledge*, 12).

35 *Power/Knowledge*, 73~. This does not of course mean that individuals as such did not exist before, but simply that they had not been constituted as objects for knowledge or political analysis. For further discussion of 'the individual' as artefact see *Discipline and Punish*, 189-94.

36 *Discipline and Punish*, 187-94.

37 *Discipline and Punish*, 193~; *Power/Knowledge*, 102.

38 *Power/Knowledge*, 126-33.

39 For an analysis of this problem in the work of Edward Said, see Chapter 7.

40 Spivak, *In Other Worlds*, 208.

41 *Power/Knowledge*, 64.

42 *Power/Knowledge*, 117.

43 'Politics and the Study of Discourse', 14.

44 Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 178.

45 *Language, Counter-Memory, Practice*, 180, discussing Gilles Deleuze, *Difference et repeution* (Paris: Presses universitaires de France, 1969), and *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969). Foucault's interest in 'the event' has largely been ignored by his

commentators. Two exceptions are Charles C. Lemert and Garth Gillan, *Michel FoucaulL Social Theory as Transgression* (New York: Columbia University Press, 1982), and, as might be expected, Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986). For an excellent account of Deleuze's anti-platonism see Jean-Jacques Lecerde, *Philosophy Through the Looking-Glass: Language, Nonsense, Desire* (London: Hutchinson, 1985), 9~101, and also Ronald Bogue's recent *Deleuze and Guattari* (London: Routledge, 1989); on 'the event', with reference to Lyotard, see Geoffrey Bennington, *Lyotard: Writing the Event* (Manchester: Manchester University Press, 1988), and, with some reference to Foucault (and many others), Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law* (Oxford: Blackwell, 1984).

46 Descombes continues: 'Consequently, the second is not that which merely arrives, like a latecomer, *after* the first, but that which permits the first to be the first. The first cannot be the first unaided, by its own properties alone: the second, with all the force of its delay, must come to the assistance of the first. It is through the second that the first is first. The "second time" thus has priority of a kind over the "first time": it is present from the first time onwards as the prerequisite of the first's priority without itself being a more primitive "first time", of course; it follows that the "first time" is in reality the "third time"' *(Modern French Philosophy,* trans. L. Scott-Fox and J.M. Harding [Cambridge: Cambridge University Press, 1980], 145).

47 Deleuze, *Logique du sens,* 122. From this account it should be clear the extent to which the basis of Foucault's genealogy differs from Popper's famous dictum that 'the historian does not recognize that it is we who select and order the facts of history' *(The Open Society and Its Enemies,* 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1966], I I,269). For similar reasons, we would also disagree with Paul Veyne's characterization of Foucault as a nominalist ('Foucault revolutionne l'histoire' in *Comment on écrit l'histosre* [Paris: Seuil, 1979], 20142).

48 Freud's concept of deferred action, *Nachtraglichkeit,* is employed most frequent in e analysis of the Wolf Man, but never elaborated formally as a concept; for a brief account see J.Laplanche and J.-B. Pontalis, *The language of Psychoanalysis,* tnans. Donald Nicholson-Smith (London: Hogarth Press, 1973), 111-14. *As* Laplanche *and* Pontalis note, the credit for drawing attention to the importance of *nachtragh::hkeit* must go *to* Lacan; for his distinction between history, memory, and remembering *(rem6?noration)* see *The Seminar of Jacques Lacan. Book If: The Ego in Freud's Theory and in the Technique ofpsyehoanatysis, 195~195S,* ed. Jacques-Alain Miller, trans. Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 185. Compare Fredric Jameson's discussion of repetition in 'Reification and Utopia in Mass Culture' *(Social Text* 1 [1979], 13~7).

49 Jeffrey Masson, *Freud: The Assault on Truth - Freud's Suppression of Seduction*

Theory (London: Faber, 1984).

50 cf. the discussion of the ghostly persistence of essentialism in the work of Gayatri Chalrravorty Spivak in Chapter 9.

51 He continues: 'A ~*stem* is neither finite nor infinite. A structural totality escapes this alternative in its functioning. It escapes the archaeological and the escha-tological, and inscribes them in itself' (Derrida, *Writing and Diffrrence,* 123).

52 From this perspective, Althusser's symptomatic reading of Marx's account of history results from a recognition of the contradictions which it contains; but rather than seeing this as an effect of the impossibility of the concept of history itself, Althusser aims to provide Marx's texts with the full speech that he claims they are unable to articulate:

> In an epistemological and critical .... we cannot but hear behind the preferred word to ']the silence it conceals, see the blank of suspended rigour, scarcely the time of a lightning-flash in the darkness of the text; correlatively, we cannot but hear behind this discourse which seems continuous but is really interrupted and governed by the threatened irruption of a repressive discourse, the silent voice of the real discourse, we cannot but restore its text' in order to re-establish its profound continuity. It is here that the identification of the precise points of weakness in Marx's rigour is the same thing as the recognition of that rigour: it is his rigour that shows us its wealtnesses; and in the brief moment of his temporary silence we are simply returning to him the speech that is his own. *(Reading* C~ita4 1434)

53 Derrida, *Writing and Dfiference,* 116.

54 Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), 234.

55 Maurice Blanchot, 'Foucault as I Imagine Him', in *Foucauk/Bianchot,* trans. Jeffrey Mehlman ~ew York: Zone Books, 1987), 76.

56 On the limitations of resistance as a political category, see the discussion by Paul Hirst in *Marxism and Historical Writing* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 1434. The best analyses of power in Foucault include Cousins and Hussain, *Michel Foucault,* 24347, and Jeff Minson, 'Strategies for Socialists? Foucault's Conception of Power', in Mike Gane, ed., *Towards a Critique of Foucault* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), 10648. Among recent discussions of power since Foucault, see in particular Barry Barnes' *The Nature of Power* (Cambridge: Polity Press, 1988).

57 e.g, Jameson, *The Political Unconscious,* 92.

58 On the other hand see Derrida's arguments in 'Geopsychanalyse 'and the rest of the world'", in *Psyche: Inventions de l'autre* (Paris: Galilee, 1987), 327-52. For a

consideration of Foucault's changing attitudes to psychoanalysis, see John Forrester, 'Michel Foucault and the History of Psychoanalysis', in *History of Science* 18 (1980), 286-301.

59 *History of Sexuality, Volume One, 95.*

60 *History of Sexuality, Volume One,* 95-6.

61 *History of Sexuality, Volume One, 96.*

62 *Politics, Philosophy, Culture.* 262.

63 Cousins and Hussain, on the other hand, point to the 'strategic limitations' of genealogy 'as a weapon of critique' *(Michel Foucault* 265), on the grounds that although it may disrupt accepted truisms and refusals to come to terms with specific histories, it cannot stand in for the 'direct assessment' of theory as such. It is interesting, however, that this argument employs the very concept of 'critique' which had been dismissed two pages earlier (262-3). Nevertheless, it is for the same reason that if Foucault's work has political significance, it does not offer a politics as such. That was not its function, a point which he argued emphatically:

> I have never tried to analyse anything whatsoever from the point of view of politics, but always to ask politics what it had to say about the problems with which it was confronted. I question it about the positions it takes and the reasons it gives for this; I don't ask it to determine the theory of what I do. I am neither an adversary nor a partisan of Marxism; I question it about what it has to say about experiences that ask questions of it ('Polemics, Politics, and Problematizations. An Interview with Michel Foucault', in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow [Harmondsworth: Penguin, 1986], 385).

In this respect we can recall his insistence that the intellectual's role does not consist in telling people what to do *(Politics, Philosophy, Culture,* 265). On intellectuals cf. the argument of Lyotard in 'La Place de l'alie'nation dans le retournement manciste', *Derive* a *partir de Marx et Freud* (Paris: Union gene rale d'e'ditions, 1973), 78-166, and 'Tombeau de l'intellectuel', in *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Paris: Galilee, 1984), 9-22.

64 We shall be discussing Williams' 'Cultural Materialism' at greater length elsewhere. 'New Historicism' may be said to have begun with Stephen Greenblatt's *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: Chicago University Press, 1980); accounts of the movement include Stephen Greenblatt, Introduction to 'The Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance', *Genre* 15:1-2 (1982), 3~; Jonathan Goldberg, 'The Politics of Renaissance Literature: A Review Essay', *English Literary History* 49 (1982), 514~2; Jean E. Howard, 'The New Historicism in Renaissance Studies', *English Literary Renaissance* 16 (1986), 13~3; Louis Montrose, 'Renaissance Literary Studies and the Subject of History', *English Literary*

Renaissance 16 (1986), 5-12. Two recent volumes on New Historicism appeared too late for consideration here: H. Aram Veeser, ed., *The New Historicism,* (London: Routledge, 1989), and Marjorie Levinson, Marilyn Butler, Jerome McGann, and Paul Hamilton, *Rethinking Historicism: Critical Readings in Romantic History* (Oxford: Blackwell, 1989).

65 Stephen Greenblatt, 'Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion', *Glyph* 8, ed. Walter Benn Michaels (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), 48.

66 Jonathan Dollimore, 'Introduction: Shakespeare, Cultural Materialism and the New Historicism', in *Political Shakespeare,* eds Jonathan Dollimore and Alan Sinfield (Manchester: Manchester University Press, 1985), 13.

67 Greenblatt, 'Invisible Bullets', 52.

68 Foucault, 'Politics and the Study of Discourse', 21-2.

الفصل السادس

غارة جيمسون

يراودنى شعور بأننى أحد الماركسيين القلائل الباقين

فردريك جيمسون(١)

يقطع توالى النقد الماركسى وغيره من نقد التاريخانية، الذى انتهى بطرح إشكاليات حول وضع التاريخ والماركسية ذاتها، بعض المسافة فى اتجاه تبرير ضآلة حجم النظرية الأدبية الماركسية فى العشرين سنة الماضية. وكان الاستثناء فى العالم الناطق بالإنجليزية هو كتاب فردريك جيمسون "العقل اللاواعى السياسى" The Political Unconscious (١٩٨١) الذى يرى كثيرون أنه عمل مهم من أعمال الإبداع النظرى. فقد اعتبره البعض فى الولايات المتحدة تفنيداً لما بعد البنيوية. وفى المقابل، كان استقبال الكتاب فى بريطانيا أكثر فتوراً لأنه بدا بالفعل متأخراً فى ظهوره من عدة أوجه. ورغم المناخ الفكرى الذى ربما كان متوقعاً أن يكون أكثر تعاطفاً مع مشروعه، فقد كان أثره قليلاً نسبياً.

فلماذا كان "العقل اللاواعى السياسى" على هذا القدر من الأهمية فى أمريكا، بينما كان أقل من ذلك بكثير فى بريطانيا أو أوروبا؟(٢) كى نجيب عن هذا السؤال، دعونا نتتبع قاعدة جيمسون، وهى "أفرغ فى قالب تاريخى دائماً!" Always historicize!. وقد تحقق نجاح الكتاب فى الولايات المتحدة فى وقت بدا فيه أنه لا يمكن وقف

مد التفكيكية ولا دحضها، بغض النظر عن بضع محاولات كتلك التى قام بها إم إتش ابرامز M. H. Abrams أو هارولد بلوم Harold Bloom وعرض جيمسون الماركسية بشىء من الاستعراض باعتبارها شكل النقد الذى يمكنه الاعتراف بإدراكات دريدا ويتجاوزها كذلك. وفى الوقت نفسه عرض جيمسون العودة إلى ذلك النوع من النقد الأخلاقى الذى شاع الاعتقاد بأن التفكيك ينكره. وكان ذلك يروق للفهم التقليدى لقيمة النقد، وكذلك للنقاد الذكور الذين كانوا يشعرون أن السياسة القوية التى جعلتها الحركة النسائية متاحة للمرأة جعلت الأضواء تنحسر عنهم بشكل متزايد[٣] . وكان هذان عاملين داخليين بالنسبة للنظام الذى لا شك فى أنه أدى ومعه أنظمة كثيرة غيره إلى إحياء الاهتمام بالماركسية التى كانت حتى ذلك الوقت تعانى من الإهمال النسبى.

وفى المقابل، فى بريطانيا، حيث كانت النظرية تعنى دائمًا الماركسية بأى حال من الأحوال، وحيث ظل التفكيك موضع اهتمام الأقلية، لبى كتاب جيمسون عددًا أقل من الحاجات. ولم يكن من المحتمل إلى حد كبير أن تلقى مقولته إن الماركسية مجرد شكل من أشكال التأويل، مما يختزل ما يُسمى التاريخ العينى إلى علم تأويل مع إعادة صياغة علاقة البنية الفوقية الأساسية باعتبارها "مجازًا"، قبولاً حسنًا حيث تسيطر العلوم الاجتماعية والارتياب العام فى الأدبى على الماركسية البريطانية. بل إن الماركسية الألتوسيرية كانت بالفعل جزءًا مسيطرًا من النظرية الأدبية الماركسية البريطانية لسنوات منذ كتاب ماشيرى "نظرية الإنتاج الأدبى" A Theory of Literary Production الذى صدر فى عام ١٩٦٦، وكتاب إيجلتون المشابه "النقد والأيديولوجيا" Criticism and Ideology فى عام ١٩٧٦، وربما كان من الممكن أن يلقى كتاب جيمسون قدرًا أكبر من الترحيب فى هذا المناخ، لو لم ينشر هندس وهيرست فى الوقت نفسه سلسلة من المداخلات التى اتضح أنها أحدثت انصهارًا فى المفاعل الألتوسيرى، كما قال جيمسون نفسه فى وقت لاحق[٤] . وأول ما يجب قوله عن "العقل اللاواعى السياسى" من منظور بريطانى هو أن استقباله كان فاترًا لأنه أعطى، كما يبدو فى السياق ما بعد الألتوسيرى، انطباعًا بأنه كان يعلن عن ألتوسير باعتباره اكتشافًا عظيمًا. إلا أنه، كما سنرى، إذا كان من المحتمل أن هندس وهيرست بديا

لوقت قصير وكأنهما أعجزا ألتوسير، فقد كان عملهما هو الذى مكّن عمل جيمسون رغم المظاهر.

الواقع أن الردين، وهما أن جيمسون تجاوز دريدا أو أن من الممكن تجاهل "العقل اللاواعى السياسى" بسبب هندس وهيرست، كانا ردين على قدر كبير من التسرع. فقد كانت إستراتيجية جيمسون أكثر تعقيداً بكثير من الاستعانة البسيطة بالتاريخ وبألتوسير. غير أنه من الممكن أن يُلتمس لك العذر لعدم ملاحظتك إياها، ذلك أنه لا يوضح فى أى موضع الشروط الدقيقة والآثار الخاصة بما يفعله، حيث يعتمد بدلاً من ذلك فيما يبدو على المسكوت عنه الماشيريى Machereyean، أو العقل اللاواعى السياسى نفسه. وربما ينبع هذا التحفظ من حقيقة أن ما يحاول إحداثه أمر فاضح بالفعل من منظور الماركسية الأوروبية، وهو المصالحة بين التراثين المتناقضين لسارتر وألتوسير المدمجين فى إطار واقع لوكاشى أكبر. ولأسباب ينبغى أن تكون واضحة الآن، تعد محاولة استيعاب مثل هؤلاء المنظرين المتباينين مشروعًا غير عادى ذا أبعاد هيجيلية ويتسم بالجرأة.

إلا أن جيمسون، كما جاء فى تعليق لتيرى إيجلتون، "هيجلى غير مفكّك بشكل يدعو للخجل"، وهو ما يعنى أن الاستيعاب وليس التباين كان نمطه الفكرى على الدوام[٥]. والواقع أن مفسر جيمسون المخلص وليام سى داولنج William C. Dowling يذهب إلى حد الإشارة إلى أن ما له من "أصالة ... لا تكمن إلى حد كبير فى التوصل إلى أفكار جديدة كما فى رؤية إمكانية التوليف داخل أفكار الآخرين".[٦] وجيمسون على استعداد كذلك للمخاطرة باستيعاب نظرية لا ماركسية، حيث يُكرهها على خدمة الغايات الماركسية. وهو يفعل ذلك بمبدأ أن الماركسية ذات موقع فريد لأنها ليست مضطرة لرفض النظريات الأخرى. فهى بإمكانها استغلال تلك النظريات استغلالاً جدليًا بأفضل الطرق الهيجلية أثناء تجاوزها. ولا تبدو حقيقة أنها قد تكون معارضة سياسيًا للماركسية، وأشد قوة بكثير من الناحية المؤسسية، مسألة ذات أهمية؛ فالواقع أنها تمثل وحسب تحديًا أكبر لنهم جيمسون.

إلا أنه كانت هناك فى الغالب الأعم أنواع مختلفة من الماركسية تخصص جيمسون فى الجمع بينها. ومع أنه يقول فى مستهل كتابه "الماركسية والشكل" Marx-ism and Form ١٩٧١ إنه لم يسع إلى "التوفيق" بين البُنى النسقية المختلفة الخاصة بالماركسيين الذين يحللهم، فإننا نجده فى نهاية الكتاب يوسع إمكانية أنها "جميعًا تكمل بعضها فى نهاية الأمر، وينحل عدم تساوقه الظاهرى داخل توليفة جدلية أكثر اتساعًا"(٧) . وقد أصبحت تلك هى الإشارة الجيمسونية المميزة التى تتبخر معها الفروق النظرية كافة لتصير تسام جدلى. ويميل هذا التوفيق "الأمثل" بطبيعة الحال إلى محو كل الفروق النظرية - وبالتالى لُب الموضوع المقصد إلى حد ما - لمقولات مثل هؤلاء المفكرين، وكذلك، وبشكل مهم، الفروق السياسية التى تقتضيها مثل هذه الفروق وتكشف عنها. ويمكن أن يبدو تركيب جيمسون الذى لا يكل فى بعض الأحيان طريقة لتحاشى الاضطرار إلى الاختيار بين الخيارات السياسية وكذلك النظرية. وحينئذ تصبح المسألة هى ما إذا كنا نتعامل مع القدرة على التركيب المستمدة من قوة النظام اللوكاشى الفكرية، أم مجرد ميل إلى التركيب نتيجة لحقيقة أن جيمسون فى الولايات المتحدة بعيد عن الواقع السياسى التى يضطر الماركسيون الأوروبيون للتعامل معه(٨).

يظل "العقل اللاواعى السياسى" حذرًا عند توضيح الآثار السياسية النظرية لما يحاول أن يفعله عند الجمع بين سارتر وألتوسير، أى بين الماركسيتين الهيجلية والبنيوية(٩) . وقد ذكرنا فى عجالة أن البنيوية بصورة عامة، والألتوسيرية على وجه الخصوص، قد أُوجدتا صراحة فى مقابل وجودية سارتر؛ أى مقابل إنسانية سارتر هناك وليس إنسانية ألتوسير، ومقابل هيجلية سارتر هناك وليس وجودية ألتوسير ومحاولته محو كل آثار هيجل من ماركس، ومقابل تركيز سارتر الوجودى على الكوجيتو والذاتية، هناك انشقاق ألتوسير عن الذات، ومقابل قوة سارتر الفردية باعتباره محرك التاريخ المُجْمِل، هناك تاريخ ألتوسير الخالى من الذات أو الموضوع. ولكن بما أن تلك الفروق الكبيرة لم توقف مشروع جيمسون، فإن عليه تقديم حل جدلى لمناقضة الماركسية الفرنسية فى فترة ما بعد الحرب، وهو ما لابد له من تعميمه والارتفاع فوقه بشكل حازم عن طريق قدر أكبر من الإجمال.

أحد أسباب القيام بهذه المناورة هو أن جيمسون لديه آخر فى ذهنه، هو ما بعد البنيوية المناهضة للماركسية، وعلى الأخص ما بعد بنيوية دريدا وليوتار وفوكو. وفى هذا السياق الذى حقق فيه عمل ألتوسير أثرًا قليلاً حتى ذلك الوقت وحده كان من الممكن تقديم تركيبة سارتر ألتوسير غير المحتملة باعتبارها القوة المضادة لتجاوز هؤلاء المفكرين. ورغم ذلك فقد كان الحال بلا شك هو أن البعض فى الولايات المتحدة فهم كتاب جيمسون "العقل اللاواعى السياسى"، بشعاره "أفرغ فى قالب تاريخى دائمًا!"، على أنه يمثل الرد الذى طال انتظاره على ما بعد البنيوية وعلى دريدا بشكل خاص. ولذلك زعم داولينج على سبيل المثال أن جيمسون كان .

> **يسعى لتحييد برنامج ما بعد البنيوية المعاصرة كله عن طريق إدخاله فى ماركسية موسعة. وكان بالأحرى يحاول ابتلاع مشروعات دريدا وفوكو وغيرهما ببيان أنهم لا يكتملون بدون نظرية تاريخ لا تقدمها سوى الماركسية[١٠].**

إن استراتيجية جيمسون هى تمكين الماركسية فى مواجهة ما بعد البنيوية بتجميع كل الماركسيات فى ماركسية واحدة واستيعابها تحت رعاية التاريخ الكلية، أو بالأحرى "التاريخ نفسه". ومشكلته هى أنه بينما يعترف من ناحية بقوة ما يقال حديثًا عن مسألة مكانة التاريخ، فهو يحاول رغم ذلك الإبقاء على دعاوى الصدق التقليدية الخاصة بالمادية التاريخية.

٢ – النظرية الماركسية: دمج ما لا يُدمج

بينما يعلن جيمسون بوضوح فى "العقل اللاواعى السياسى" أنه يقدم ألتوسير ويلخصه ويعيد صياغته، فهو يجعل انتماءه للوكاش وسارتر أقل وضوحًا بكثير، حتى وإن كانا هما من ينبع منهما الكثير من افتراضاته وأنساقه الأساسية. كما أن تأثيرهما المتبقى يتضح بشكل خاص فى التأكيد الجازم المستمر على التاريخ باعتباره الأساس الجوهرى للماركسية. وبينما تركز الماركسية التقليدية بدلاً من ذلك على علاقات الاقتصادى المتناقضة باعتبارها قوة دافعة للتضارب داخل الصراع الطبقى،

يتبع جيمسون لوكاش وسارتر فى إحلال التاريخ الأكثر إنسانية، وهو ما يحاول إنقاذه باستعادة تاريخانية سارتر[١١]. إلا أن مشكلة هذا المشروع المُرَكَّب هى أن مسألة التاريخ، كما رأينا، هى التى تفرِّق بين سارتر وألتوسير. وبينما يتخلى جيمسون بسرعة عن تأكيد سارتر على الذاتية، والوعى الفردى، وأهمية حرية الذات الأصيلة وإنتاجها، فهو يبقى نظرية التاريخ الخاصة به الشكل السائد للإجمال. ودون السماح للصعوبات الواقعية الخاصة بكلام سارتر، يعترف جيمسون مع ذلك بالنقد الحديث للتاريخانية إلى حد اتباع مبدأ ألتوسير الخاص بالتواريخ التفاضلية. إلا أنه بدلاً من تعريف كل تاريخ من ناحية الكلية اللامركزية الخاصة بنمط الإنتاج، نجده يعيد إجمالها فى هيئة سرد كونى؛ وهو القصة الوحيدة الخاصة بما يسميه سارتر، وجيمسون من بعده، "المغامرة الإنسانية"[١٢] . لذلك يصبح السؤال النظرى والسياسى الأساسى هو: كيف ينجح جيمسون فى دمج ما لا يُدمج؛ أى ألتوسير مع سارتر؟

الإجابة المناسبة بالقدر الكافى هى عن طريق التوسط. فجيمسون يعترف بأن النقد الألتوسيرى للتراث الهيجلى الإنسانى للماركسية الغربية "قاطع الحجة إلى حد كبير" طبقًا لشروطه هو، إلا أنه غير راغب فى تحاشيه بوسيلة إى بى طومسون E.P. Thompson التحايلية، أى باللجوء إلى رفض النظرية برمتها.[١٣] ويتركه هذا أمام خيارين مستحيلين؛ فإما أن يرفض التراث الهيجلى نفسه أو أن يجرب شكلاً من أشكال التركيب. وبما أن جيمسون هيجلى صالح، فهو يختار المسار الثانى؛ فالواقع أنه فى عام ١٩٧٥ كان قد رد بالفعل على ألتوسير باقتراح "تاريخانية بنيوية" جديدة[١٤] . وهو يسعى فى "العقل اللاواعى السياسى" تركيبه مع سارتر من خلال سلسلة من الخطوات النظرية، عن طريق السرد، والتوسط، والكلية. ويستخدم السرد فى نقاط إستراتيجية عديدة فى المقولة، إلا أن مهمته الأولى هى التوسط بين النزعة الإنسانية والنزعة المضادة للإنسانية، أى بين تأكيد سارتر على التاريخ باعتباره إجمالاً للقوة الفردية وكلام ألتوسير عن التاريخ باعتباره عملية بلا ذات. ومن المنعش للذاكرة على الأقل أن نجد فى جيسمون ماركسيًا يطالب بلا خجل بإعادة التاريخ وليس الذات؛ ذلك أنه ينجح عن طريق وصف السرد بأنه "الوظيفة أو المثل المركزى للعقل البشرى" فى تحاشى سكلجية psychologism الذات بينما يعيد فى الوقت ذاته

تشكيل التاريخ باعتباره حكاية ذات عوامل إنسانية [١٥]. وبذلك يمفصل السرد الذاتى مع الموضوعى، ويمكِّن هذا التوفيق جيمسون ظاهريًا من الاستغناء عن الذات استغناءً تامًا[١٦].

تيسر الخطوة الأولى الخطوة التى تليها؛ أى تقديم التوسط. ويمثل التوسط تحديًا أكبر بكثير، ذلك أن هذا المفهوم الخاص بسارتر هو ما هاجمه ألتوسير على وجه التحديد. وهنا نجد أنه بدلاً من إحلال نسق جديد يصنف النسقين المتضاربين، يعتمد جيمسون على نسق أكثر مراوغة. ويستخدم سارتر فى كتاب "النقد" مفهوم التوسط لوصف البنية التبادلية التى تسمح للفرد بأن يصبح جزءًا من جماعة مدمجة من خلال تبادلية مع الآخر تجرى بالتوسط[١٧]. إنها تشكل بذلك الآلية الأساسية الخاصة بالاشتراك بين الذوات intersubjectivity الذى يصبح من خلاله الفرد جزءًا من بنية إجمال محدِّدة أكبر حجمًا ومنتجًا لها. ويؤكد ألتوسير أن سارتر يستخدم بنية التوسط الهيجلية التقليدية، إلى جانب الأصل والنشوء، كـ"محطات بريد ... سحرية"، وهى طريقة لملء "الفراغ الذى بين الأنساق 'المجردة' و 'العينية'"[١٨] . وهذه إلى حد كبير جدًا الطريقة التى يستخدم بها جيمسون نفسه التوسط باعتباره نسقًا جماليًا. إلا أن انتقاد ألتوسير الأكثر تحديدًا يتركز على الطريقة التى يستخدمه بها سارتر كوسيلة لوضع الذات فى مركز إجماليات التاريخ الأكبر حجمًا:

> **بمعنى محاولة إعادة اكتشاف أفراد عينيين، هم نوات الأيديولوجيا السيكولوجية، باعتبارهم المراكز أو "نقاط التقاطع" الخاصة بأنساق التحديد العديدة التى تزداد خروجًا باطراد لتصل إلى ذروتها فى بنية العلاقات الاقتصادية، وهى تلك الأنساق التى تشكل سلسلة من المستويات التراتبية.... وبالمثل، فإنه إذا كان الناس هم الدعامات المشتركة للوظائف المحدَّدة فى بنية كل ممارسة اجتماعية، فإنهم سوف "يعبرون عن ويركزون" البنية الاجتماعية بكاملها داخلهم، أى أنهم سيكونون مراكز يمكن منها معرفة تمفصل هذه الممارسات فى بنية الكل. وفى**

الوقت ذاته سوف يتمحور كل من هذه الممارسات حول البشر الذوات للأيديولوجيا، أى حول العقول الواعية[١٩].

ينتقد ألتوسير هنا الطريقة التى يمكِّن بها التوسط سارتر من مفصلة نقطة انطلاقه داخل الذاتية الفردية مع بُنى التاريخ الموضوعية لكى يظل الفرد فى المركز على أى مستوى كان من مستويات البنية الاجتماعية والتاريخية ، معبراً بذلك عن الكلية. وهكذا يعمل العقل الواعى بنفس طريقة عمل الماهية.

يغيب هذا تماماً عن رواية جيمسون. فهو يركز فقط على وظيفة التوسط باعتباره الصلة بين الجزء والكل عموماً. وهو يزعم أن ألتوسير

يفهم عملية التوسط على أنها خلق كيانات رمزية بين المستويات المختلفة وحسب، باعتبار ذلك عملية يمكن بها ضم كل مستوى إلى المستوى الذى يليه، وبالتالى يفقد استقلاله التكوينى ووظيفته باعتباره تعبيراً عن مماثليه homologues. [٣٩] .

يسمح هذا لجيمسون بادعاء أن الموضوع الواقعى لنقد ألتوسير لم يكن إلى حد كبير البنية العضوية للقطاع الماهيوى الهيجلى الذى تعمل به الماهية نفسها داخل الجزء أثناء تشكيلها الكل، باعتباره تماثلاً أو تشاكلاً العناصر الفردية فيه ظواهر مصاحبة للقاعدة الاقتصادية. بل إن جيمسون يمضى إلى حد ادعاء أن ألتوسير منسجم مع هيجل لأن الموضوع الحقيقى للنقد فى الحالتين هو نسق "الفورية غير المتروية" unreflected immediacy وتلى هذا مناقشة طويلة لاستخدام جولدمان Gold- mann للتماثل homology الذى لا يعالج فى واقع الأمر سوى مشكلة غرام جيمسون بعمل قفزات غير ثابتة من المستوى الأصغر إلى المستوى الأكبر فى تحليلاته [٢٠]. إلا أن المهم هو أنه يغفل جوهر هجوم ألتوسير على سارتر، وهو أن العقل الواعى يظل أساس بنية الكلية.

عموماً فإنه من الممكن اتباع قول جيمسون بأن هناك علاقة وثيقة بين فرضية ألتوسير الخاصة بالاستقلال النسبى فى نموذجه الخاص بالسببية البنائية وتوسطات سارتر، ذلك أن كليهما يعطى أهمية أكبر لمغزى الصراعات الثقافية والسياسية على

المستويات كافة. إلا أن مفهوم سارتر الخاص بالتوسط يعنى فى الواقع بمشكلة مفصلة العقل الواعى الفردى مع أشكال الاجتماعى وأشكال التاريخ. بل إنه بينما يرى سارتر أن كل عنصر قد جرى توسيطه بالنسبة للآخر، أى طبقًا لنسق الإجمال، يرى ألتوسير أنها تتميز بفواصل وانقطاعات أساسية، تتميز عن بعضها البعض وليست مُجْملة إلا على المستوى المفاهيمى الخاص بنمط الإنتاج ككل. وتوضح الفروق الحقيقية التى باتت جلية الطريقة التى يمكن بها لتركيب جيمسون أن ينطوى على اللغة المقنعة الخاصة بالمقولة التقريبية بما يزيد على النظرية التى عُرِضت افتراضاتها المنطقية وخطواتها عرضًا مفصلاً. إلا أنه يعرف إلى حد ما أنه ليس بحاجة إلى إدارة مناقشة حماسية، ذلك أنه قد جرت ذلك له بالفعل. وهو بإمكانه تشبيه ألتوسير بسارتر عن طريق استغلال نقد الألتوسيريين البريطانيين هندس وهيرست، وخاصة قولهما إن سببية ألتوسير البنائية تظل رغم أفضل نواياه غائية وماهيوية. وبعبارة أخرى، يستغل جيمسون الفجوة التى انفتحت فى النظرية الألتوسيرية لكى يصنفها ضمن كلية أكبر حجمًا.

٣ - التاريـــخ و«الحقيقى»

طُوِّر عمل هندس وهيرست فى سلسلة من الكتب رُفضت فيها مناطق أكبر من عمل ألتوسير بشكل متوال. ويستفيد جيمسون من أول هذه الكتب فقط، وهو "أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية" Pre-Capitalist Modes of Production (١٩٧١) الذى يقطع شوطًا فى تفسير الأسلوب غير الإشكالى نسبيًا الذى يستغل به مقولتهما لكى يدمج مداخلة ألتوسير فى إطاره هو.[٢١] وكما رأينا من قبل، يقول هندس وهيرست إن سببية هيجل التعبيرية وسببية ألتوسير البنائية لا يمكن تمييز إحداهما عن الأخرى فى واقع الأمر، ذلك أنهما "تنطويان على تعبير عن الماهية الداخلية" (٢٧٧). لماذا؟ لأن البناء فى وصف ألتوسير لنمط الإنتاج لا يزال يعمل باعتباره ماهية داخلية للكل؛ تمامًا مثلما أن تسميته بناء لا تعنى أنه يتحاشى الوظيفة الماهيوية. وهكذا يشير هندس وهيرست إلى أن الأشكال المثالية والغائية من الماركسية لا يمكن تحطميها

بسهولة، ذلك أنها لا تزال تعمل على مستوى الانتقال وبنمط السببية (٢٢) . وقد لاحظنا من قبل نجاح هندس وهيرست فى التوصل إلى هذه النتيجة فقط من خلال دمجهما المفهوم مع الماهية، وعن طريق تجاهل المقولات الخاصة بالزمانية. ومع ذلك، فإن الاقتناع بأن ألتوسير لا يزال غائيًا فى واقع الأمر، وأن نمط الإنتاج لا يزال سببية تعبيرية، مازال يسمح لجيمسون بالتأثير على تشبيه ألتوسير بسارتر.

يتيح مفهوم نمط الإنتاج فرصة أخرى. ويثير هندس وهيرست إلى ما تعد الآن مشكلة مألوفة خاصة بكيفية تبرير هذا المفهوم للتغير التاريخى، ذلك أن هذه الأنماط تُنَظَّر من ناحية السببية البنائية الإستاتيكية فى وصف ألتوسير للتاريخ باعتباره أنماط إنتاج:

من المؤكد أن ألتوسير تحاشى الشكل الهيجلى للغائية، وهى عملية لها غرضها، عند بنائه لنظرية التاريخ الخاصة به. إلا أن ثمن ذلك لم يكن سوى السقوط فى عملية أخرى نهايته هى وجودها (٣١٦) .

بعبارة أخرى، أوجد ألتوسير حتمًا برفضه السببية التعبيرية الهيجلية، واستعاضته عنها بملازمة immanence سبينوزا Spinoza، مشكلة خاصة بشكل الانتقال بين أنماط الإنتاج المختلفة، ذلك أنه كما يقول هندس وهيرست "يعوق وضع مفاهيم لأنماط الإنتاج داخل نمط السببية البنائية أى مفهوم خاص بالانتقال من نمط إنتاج إلى آخر"(٢٧٣) . وكذلك الحال بالنسبة لمحاولة بناء نظرية تاريخ باعتباره تسلسلاً غير غائى. ويبدو أن حل باليبار Balibar لهذه المشكلة من خلال أنماط الإنتاج "الانتقالية" يحقق قدرًا أفضل من النجاح، ذلك أن كل ما يبينه هو أن التاريخ لا يمكن أن ينجح بدون شكل من السببية الغائية النابعة من فكرة التاريخ غير المفككة:

يجرى إدخال الانتقال بشكل اعتباطى فى الإشكالية التى ينبغى أن تستبعده باعتباره مشكلة. لماذا؟ لأن هذا الانتقال يحدث فى التاريخ "الواقعى". وهنا تدخل فكرة التاريخ غير المتحولة(٣٢٠).

خلاصة القول هي أنه يبدو أن هناك تناقضًا يجبر المناهض للغائية على الاستعانة بالغائي. ويرى هندس أن هذه التناقضات تشي بعدم التماسك فحسب. ومن ناحية أخرى يستغل جيمسون هذا التناقض الذي لا حل له بين أنماط التاريخ المتزامنة والمتعاقبة التي تعد الطريقة الجدلية الصحيحة للتعامل معها هي تركيبها على مستوى أعلى، أي "الأفق النهائي" final horizon : "هاتان الروايتان اللتان تبدوان غير متساوقتين هما فقط المنظوران التوءم اللذان يمكن لتفكيرنا (والتقديم أو Darstellung الخاص بنا لذلك التفكير) أن يتبناهما بشأن الموضوع التاريخي الواسع" [٢٣] . يصبح التاريخ بذلك هو ما يتجاوز وضع المفاهيم. ونحن نرى هنا أساس إستراتيجية جيمسون الخاصة باستعادة "التاريخ". وبينما يرى سارتر أن هذا التجاوز حال دون الإجمال، فإن البناء عند جيمسون قد نُقض بلباقة كي يصبح الإشارة المُجْمِلة نفسها.

يمكِّن هذا جيمسون كذلك من بيان كيفية ربط نقض ألتوسير مركزية البناء في السيادة بإجمال سارتر الذي هو "في حالة نقض إجمال أبدية"؛ مع أن الاثنين يقاومان موقف مدرسة فرانكفورت المفتوح الذي يرى أن التاريخ ينقض الإجمال بنفس اللامبالاة التي يُجْمِل بها.[٢٤] يميل المجملون والمناوئون للإجمال عمومًا إلى تصوير اختلافاتهم بجدال عنيف وكأنها متناقضة فحسب. إلا أن جيمسون يعترف بأنه لا صلة بين الاثنين؛ فإذا كان لا يمكن للمجملين أن يجملوا في نهاية الأمر، فإنه يظل على ناقضي الإجمال أن يعترفوا، وهم يشيرون إلى استحالة الإجمال، بضرورة مفهوم الإجمال[٢٥] . ولذلك فإنه بينما يعترف جيمسون فرحًا بوجود تناقض أصيل في دعاوى الكلية، فهو يمضي رغم ذلك إلى القول بأنه لا يمكن الاستغناء عنه بقدر ما هو غير مُرْض[٢٦] . وهو يشير بطريقة مقنعة إلى أن عملية جدلية تحدث بين نظريات الإجمال ونقده؛ وهي جزء من عملية تكافلية وليس هناك مُجْمِل على ذلك القدر من الإجمال بحيث أنه لا يوجد احتمال ما لنقض الإجمال أو العكس. ويسمح له هذا بإقامة التحالف غير العادي وإن كان مستفزًا للوكاش وسارتر مع ألتوسير وحتى أدورنو، مع ظهور سلبية معينة داخل الإجمال. وثمن هذا التحالف هو الإذعان لما قد يُسمى من الناحية التخطيطية قراءة ما بعد بنيوية لسارتر وألتوسير. ولكن ما أن يقدِّم هذا

التنازل حتى يصنَّف على وجه السرعة. ورغم اعتراف جيمسون الموجز بعدم إمكانية إنجاز الإجمال، فهو يُكْرَه رغم ذلك على الاتجاه نحو الإشارة الأخيرة التى يُنْجَز بها التجاوز. ويتحقق ذلك بالاستعانة بالتاريخ الذى وراء المفهوم؛ الحقيقى، والضرورة، و"صدارة التاريخ نفسه". ولكن بما أنه صنَّف مكانة التاريخ على أنها تصوير، فكيف يمكن افتراض وجود هذه الفورية؟

يعتمد جيمسون مرة أخرى على هندس وهيرست اللذين يصران على أمرين يتعلق أولهما بالعلاقة بين مفهوم "التاريخ" والتاريخ الإمبريقى، والثانى هو الوضع الإمبريقى للتاريخ باعتباره موضوعًا. إلا أنه يحدث من جديد شىء من عدم الوضوح. فقد شُبِّه المفهوم بالماهية تمامًا كما حدث من قبل، ولذلك فهما هنا وأثناء مقولتهما يميلان إلى الانصراف عن مسألة المفهوم إلى مسألة التصوير لكى تصبح الاثنتان غير قابلتين للتمييز. وبينما أكد باشلار أن المفهوم العلمى ليس صورة قائمة بذاتها وإنما استمرارًا لصورة الإشكالية، ينتقل هندس وهيرست من مسألة علاقة المفهوم بالإمبريقى إلى مسألة التصوير الحقيقى. ويصبح مفهوم المفهوم من الضعف بحيث يمكن تشبيهه فى الواقع بالتصوير، وذلك لكى يصور المفهوم الحقيقى وحسب، مما يؤدى إلى مجادلات حول الفرق بين "الفكر" والموضوع "الحقيقى". ويؤدى هذا الانصراف إلى نقد أكثر عمومية لإبستمولوجيا ألتوسير على أساس أنها تسمح لـ"تاريخ الموضوع الواقعى" بالبقاء "دون تغيير داخل مفهومه"؛ وهو بالأحرى اتهام مفزع يوجه للفيلسوف الذى تتعلق مقولته كلها بضرورة إنتاج مفاهيم جديدة.(٢٧) وليست المشكلة الواقعية، طبقًا لما يقوله هندس وهيرست، مشكلة إبستمولوجية إلى حد كبير، بمعنى إقرار مشروعية علاقة المعرفة بالحقيقى، إذ يسمح ألتوسير على أية حال بنسق خاص بالموضوع الواقعى، أى بالتاريخ باعتباره موضوعًا. من الواضح إذن أن هذا "مستولى عليه" وحسب وبلا تغيير داخل الفكر. وما يقال منذ باشلار من أن العلم يدور حول إنتاج المفاهيم واستخدامها قد ضاع. ومع ذلك يُسمح هذا لجيمسون بأن يخطو خطوته.

يرى هندس وهيرست أن تعريف ألتوسير لعلم التاريخ على أنه نظرية عامة لأنماط الإنتاج يجعل التاريخ الإمبريقى بلا منازع، الأمر الذى ينطوى على المفارقة.

> **لا يمكن لألتوسير الاختلاف مع فكرة التاريخ فى نفس لحظة الانفصال عنها. فوسائل تقويض المفهوم الإمبريقى للتاريخ ولفلسفة التاريخ تولّد استرجاعًا يعيد فيه التاريخ تأكيد نفسه. ولا يقول ألتوسير إنه لا وجود لـ"تاريخ" الموضوع الواقعى، وإن فكرة التاريخ العينى الحقيقى وهم. بل إنه يفرق بين موضوع الفكر والموضوع الحقيقى، غير أنه لا ينكر وجود الموضوع الحقيقى. والواقع أن أثر هذا التمييز هو تأكيده وتخصيص مكان محدد له فى نظرية المعرفة الألتوسيرية. ويصبح التاريخ داخل الفكر نظرية عامة لأنماط الإنتاج مضادة للتاريخانية. ولكن التاريخ باعتباره العينى الحقيقى يبقى غير منظّرًا وغير منتقدًا. ولذلك فالتاريخ ليس متحولاً(٣١٨) .**

كما يعترف جيمسون، تفتح هذه المقولة سبيلاً للعودة هربًا إلى التاريخ "الحقيقى"، مما يمكّن من إعلانه أن خلف التصوير "التاريخ هو ما يؤلم". ويمكنه الاعتراف بحاجة الماركسية إلى معالجة إشكاليات الإبستمولوجيا والتصوير والتأويل، إلا أنها تستعيد منتصرة فكرة التاريخ "الحقيقى" فى آخر المطاف أكثر منها كافة. ومرة أخرى يقدّم ما هو زائد بالنسبة لأى مفهوم للتاريخ لكى يُدرَج ما ينقصه.

إلا أنه إذا لم يهرب "التاريخ الحقيقى" real history بالفعل فى أحد المستويات، فحينئذ يواجه التاريخ الماركسى مشكلة ضرورة أن يظل شكلاً من أشكال التصوير وليس المعرفة العلمية. وتستند مقولة هندس وهيرست على افتراض أن الماركسية بصورة عامة علم يمكنه إنتاج المعرفة الخاصة بموضوعه. وهما يشيران إلى أنه بما أن موضوع التاريخ هو كل ما مضى، فحينئذ لا يمكن أن يكون موجودًا حتمًا. ويصبح موضوع التاريخ كل ما يصوَّر على أنه كان موجودًا، بينما يتخذ الآن شكل "السجلات والوثائق المحفوظة". وبذلك لا يكون الموضوع التاريخى "موضوعًا عينيًا حقيقيًا"، ذلك أنه لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال النصوص، وتنطوى كتابة التاريخ على تأويل تلك النصوص.(٢٨) يقود هذا هندس وهيرست إلى ما قد يكون النموذج الوحيد للرفض

الواعى للتاريخ فى حد ذاته، على أساس أنه لا بد أن يكون صورة وليس موضوعًا حقيقًا[٢٩] . إلا أن جيمسون يبدأ من حيث ينتهى هندس وهيرست، أى عند مشكلة التصوير هذه[٣٠] . وهو يرى أن المشكلة لا تصل إلى حد أنه لا يمكن ضمان الإبستمولوجيا بالنسبة للعلم، كما هو الحال بالنسبة للإشكالية الأكثر ديلوزية القائلة بأن التاريخ ليس موضوعًا يمكن معرفته بل نصًا لابد من تأويله. والحقيقة أن مفهومًا مثل التاريخ، يستعان به كثيرًا باعتباره "عينيًا"، ينطوى فى حقيقة الأمر على شكل من أشكال تصوير الواقع يخضع حتمًا لمؤثرات آخر تحليلات التصوير بشكل عام. وهكذا يحذر جيمسون قراءه فى مستهل كتابه "العقل اللاواعى السياسى" قائلاً:

> **بخلاف مشكلة التقسيم [التاريخى] للزمن إلى فترات وأنساقه، التى من المؤكد أنها فى أزمة فى الوقت الراهن ... القضية الأكبر هى تلك الخاصة بتصوير التاريخ نفسه[٢٨].**

يميز هذا الاعتراف جيمسون عن كثيرين غيره من الماركسيين أو المتمركسين الذين يفترضون أنه من الممكن نقد المُنَظِّرين المعاصرين فيما يتعلق بإهمال "التاريخ" الموضوع خارج إطار مقولتهم.[٣١] ويعرِّف دريدا هذه الإستراتيجية بأنها لا تقل عن الإشارة المجاوزة نفسها.[٣٢] والواقع أنه بينما يدرك جيمسون أن إشكالية التاريخ والتصوير تحول دون أية مطالبة ساذجة بخارجانيته، فهو يمضى رغم ذلك إلى حد تقديم ما هو مجرد شكل أكثر تعقيدًا من المقولة نفسها.

ينجح جيمسون فى التحايل على هذه الصعوبة الصغيرة مستعينًا بالتاريخ المتعدى للنص supratextual باعتباره السبب الحقيقى أو الغائب الذى وراءه. وهو يفعل ذلك عن طريق الاستفادة من الصدع الواضح عند ألتوسير الذى يعرضه هندس وهيرست، وهو أن ازدواجية المعرفة وكونها مطروحة فى إبستمولوجيا ألتوسير لا تزال تسمح فى واقع الأمر بفكرة التاريخ "العينى" "الحقيقى"، فيما وراء التصوير. ومع أنه لا يمكن معرفة ذلك فى أية علاقة خاصة بالفورية، فمن الممكن إدراكه فى آثاره، وهى الصياغة التى يستمدها جيمسون من فكرة "الحقيقى" الخاصة بلاكان دون قدر كاف من التبرير.

> تتسم السلبية الشاملة الخاصة بالصيغة الألتوسيرية بالتضليل إلى حد أنه يمكن تشبيهها على الفور بالموضوعات الجدلية الخاصة بكثير من ما بعد البنيويات والماركسيات المعاصرة، التى ترى أن التاريخ بمعناه السيئ- الرجوع إلى "سياق" أو "أرضية"، أو عالم حقيقى خارجى من نوع ما، والرجوع بعبارة أخرى إلى "مرجع الدلالة" referent نفسه الذى كثيرًا ما يساء إليه - مجرد نص آخر ضمن غيره من النصوص، وشيء موجود فى كتب التاريخ، وذلك العرض المرتب ترتيبًا تاريخيًا لتعاقبات يسمونها فى أغلب الأحيان "تاريخًا خطيًا" linear history. ويتضح إصرار ألتوسير على التاريخ باعتباره سببًا غائبًا، غير أن ما ينقص التركيبة باعتبارها مصاغة صياغة مقبولة هو أنه لا يصل أبدًا إلى الاستنتاج الرائج القائل بأنه بما أن التاريخ نص فلا وجود لـ"مرجع الدلالة". وبالتالى فإننا نقترح الصياغة المنقحة التالية: إن التاريخ ليس نصًا، وليس سردًا، أصليًا كان أم غير ذلك. ولكن بما أنه سبب غائب فلا يمكنه الوصول إلينا إلا فى هيئة نصية، ولابد لمقاربتنا له وللواقعى نفسه من المرور عبر تحويله السابق إلى نص، وتحويله إلى سرد فى العقل اللاواعى السياسى [٣٥].

هكذا يعترف جيمسون بمكانة التاريخ باعتباره تأويلاً، وباعتباره سردًا، ولكنه لا يزال يؤكد تجاوزه المطلق فيما وراء هذين باعتباره "الحقيقى" نفسه. وحين يعترف جيمسون بأن التحليل التاريخى سيكون عليه دائمًا الاستعانة بتصوير التاريخ وليس بالتاريخ نفسه، فهو يقر بأن الماركسية لا يمكنها إقامة مقولتها على هذه الصورة. إلا أنه يزعم بعد ذلك أنه مهما كانت مشكلات تصوير واقع التاريخ فسوف يظل دائمًا مستشعَرًا بآثاره، حتى وإن كان الوصول إليها بطرق غير مباشرة. وباستعانة بفكرة سارتر الخاصة بالندرة، يدعى جيمسون أن "التاريخ هو ما يؤلم". وبهذه الطريقة يمكن أن يعود التاريخ باعتباره "الأفق المطلق" absolute horizon الذى عرضه النقد

الماركسى؛ إنها "تاريخانية مطلقة" absolute historicism بلغت من الإطلاق حد أنها لا تخضع لتأثيرات التاريخ(٣٢) . فلم يعد التاريخ الآن دلالة أو حتى سردًا، وإنما مسبب نهائى وراء المعرفة.

٤ - التقديم : الواقعيـة والتأويـل

كان لتشبيه جيمسون ألتوسير بسارتر واستعانته بـ"حقيقى" مبرره النظرى. وبينما يقر سارتر استحالة فكرة الإجمال - لديه فكرة خاصة بالتاريخ غير أن تحقيقها لابد أن يؤجله دائمًا المزيد من الكتابة - نجد أن البنية ذاتها عند جيمسون أُعطيت شكلاً بحيث يصبح تجاوز سارتر المُجْمِل هو نفس أداة النفى. بعبارة أخرى، يعكس جيمسون بمهارة العملية التى يفتح بها الفائض باب مناقشة موضوع الكلية بتسمية الفائض "التاريخ نفسه". إلا أن ثمن ذلك هو أنه لابد من تعريف التاريخ على أنه مطلق ميتافيزيقى، ولابد من رفض تحول سارتر من التاريخ باعتباره فكرة إلى إقراره فى تنظيم للكتابة. ومع ذلك فهو يظهر من جديد على الفور تقريبًا باعتباره كتابة تاريخية نتيجة ضغط سرده النظرى. ذلك أنه رغم طول القطاع الألتوسيرى وجوهره، يدعو جيمسون قارئه إلى تخطيه تمامًا بزعم أنه يمكنه الاعتماد بنفس القدر على مقولة على مستوى علم التأويل hermeneutics . وتعيده مقولته النظرية المعروضة بتحفظ، والمرفوضة لمجرد أنها "استطراد مطول"، إلى النقطة التى بدأ منها، وهى مناقشة التأويل.

يفسح التحليل النظرى المجال للغة الإدراج المقنعة. ومع ذلك فإن مقولة جيسمون تتبع إجراءً مألوفًا بالفعل من القطاع النظرى. فبدلاً من رفض ادعاءات النظريات المتنافسة أو المتناقضة، نجده يعترف بكامل قوتها، ولكن ذلك فقط لكى يدرجها فى المستوى الأعلى لمقولة أخرى تصبح بذلك غير قابلة للرفض. وهنا تحدث عملية ماكرة كما أوضح صمويل فيبر Samuel Weber . ذلك أنه بعد أن يبيِّن جيمسون الطرق المحلية التى تبنى بها أشكال النقد الأخرى موضوعات الدراسة و"إستراتيجيات الاحتواء" الخاصة بها التى تمكنها من فرض وهم أن قراءاتها الخاصة كاملة إلى حد

ما وتحقق لها الاكتفاء الذاتى، ينتقل إلى وضع "نظرية الاحتواء" الخاصة به هو كى يحتوى تلك الإستراتيجيات السابقة التى عرضها على أنها جزئية وحسب(٣٤) . ويصبح غيابها موضوع المعرفة الذى يحدث منه اكتماله، ذلك أن ما ينقص يحول إلى فائض يؤتى به من الخارج لإحداث إجمال جديد. وهكذا فبينما يبدو أن جيمسون يعترف بقوة النقد الخاص باستعانة الماركسية بالتاريخ وكأنه الشىء ذاته وليس تصويراً، فهو يتمكن بذلك من إعادة تقديم ادعاء الماركسية التقليدية العلم والمعرفة والحقيقة، بل و"التاريخ" المكشوف من خلال العقل اللاواعى السياسى كما سيبين الكتاب. هذا بالرغم من استهلاله الكتاب بالتأكيد على تفوق التحليل الماركسى ليس بالإشارة إلى أية أفكار مؤسِّسة كالتاريخ أو الحقيقة أو العلم، وإنما بتأكيد قوى النقد الماركسى باعتباره شكلاً أكثر تقدماً من أشكال التأويل.

لنتتبع طريقة عمل هذه المناورة عن طريق العودة إلى تقديم الكتاب، حيث تبدأ المقولة البلاغية. يبدأ جيمسون بإعلان أن مغزى كتابه هو أن من المفارقة أن شعار "أفرغ فى قالب تاريخى دائمًا!" هو "الحقيقة الملِّحة 'المتخطية للتاريخ' transhistorical imperative التى يؤدى إليها الفكر الجدلى كله. ويبدو أنه لابد أن ينكر التاريخ تاريخيته كى يؤكد نفسه باعتباره شرط الوجود والبديهية التى لا شك فيها الخاصة بكل أشكال الفكر. ومع ذلك يعترف جيمسون فى الفقرة ذاتها بأنه لم يعد ممكنًا، بالنسبة له على الأقل، العودة إلى "واقع" التاريخ بالشروط الماركسية التقليدية. وهذا ناتج عن أزمة التاريخ باعتباره تصويراً، وهو ما يصفه جيمسون هنا على أنه خياران:

> **يواجهنا بذلك اختيار بين دراسة طبيعة البُنى "الموضوعية" الخاصة بنص ثقافى بعينه ... وشىء مختلف إلى حد ما يتصدر بدلاً من ذلك الأنساق أو أنظمة الترميز التأويلية التى نقرأ من خلالها النص التأويلى موضع البحث ونتلقاه (٩) .**

دون أن يقدم جيسمون أى سبب واضح لأسس اختياره بين الاثنين ـ مع أنه اختيار واضح أن الذى حدده هو الإحساس بأن الخيار الأول بات غير مسموح به ـ يعلن جيمسون بعد ذلك بطريقة تدعو للشفقة إلى حد ما، وبما يذكرنا بصورة غريبة بمراسم الزواج، أن:

هذا هو السبيل الذى اخترنا اتباعه هنا فى السراء وفى الضراء؛ وبناء عليه يدور "العقل اللاواعى السياسى" حول ديناميكيات فعل التأويل ويفترض، باعتباره خياله التنظيمى، أننا لا نواجه فى الواقع نصًا على الفور، بكل جدته باعتباره الشىء ذاته. بل إن النصوص تظهر أمامنا باعتبارها مقروءة من قبل دائمًا؛ فنحن نفهمها من خلال طبقات مترسبة من التأويلات السابقة (٩).

لا يمكن فهم الواقع التاريخى فى أية علاقة خاصة بالفورية، إلا أنه من الممكن مقاربته من خلال تصويره النصى وتأويله وحسب. ويحمل غيابه الآثار المتناقضة الخاصة بالمقروء من قبل دائمًا.

يضطر جيمسون نتيجة لهذا الموقف للدخول فى خضم ما يسميه "السوق الفكرية فى الوقت الراهن" وتأليب التأويل الماركسى ضد كل أشكال التأويل الأخرى - "الأخلاقى، والتحليلى النفسى، والنقدى الخرافى myth-critical والسيميوطيقى، والبنائى، واللاهوتى" (ونشير نحن، وليس النسائى) - التى تكافح من أجل السيادة النقدية من خلال الرغبة فى القوة التأويلية ولغة الإقناع؛ فهو يعلن قائلاً: "سوف أحاول هنا إثبات أولوية الإطار التأويلى الماركسى من ناحية الغنى الدلالى" (١٠). ولكن إذا كانت قوته التأويلية أغنى، فهى فى الوقت ذاته أكثر من ذلك، إذ يدعى شكل التأويل الخاص بجيمسون ادعاء يتجاوز حدود النموذج النيتشى الخاص بالجماعات التأويلية التى تكافح من أجل القوة[٣٥] . ورغم ضرورة دخول النقد الماركسى السوق باعتباره تأويليًا وليس من خلال الاستعانة بمعرفته الأعلى فى صورة التاريخ والحقيقة كما كان الحال فى الأيام الخوالى، فهو لا يزال شكلاً متفوقًا من التأويل. ذلك أنه لا يزال على عكس أشكال النقد الأخرى جميعًا غير مضطر لمنافسه منافسيه لأنه يمكنه، طبقًا لمنطقه الجدلى، إدماجها وتجاوزها[٣٦] . إذن ما كان يبدو فى البداية وكأنه تخل عن الأفكار الماركسية التقليدية الخاصة بالتاريخ والحقيقة لم يكن فى واقع الأمر سوى الخطوة الأولى لاسترجاعهما عن طريق الميتا ادعاء meta-claim الخاص بالاستبداد التأويلى والتاريخ باعتباره تجاوزًا. ويقول جيمسون نفسه:

لا يمكن الدفاع فى الوقت الراهن عن الماركسية باعتبارها مجرد بديل لتلك المناهج الأخرى التى كان سيرسل بها حينذاك بتعال إلى مزبلة التاريخ.... وتُفهم الماركسية بروح التراث الجدلى الأكثر أصالة على أنها ذلك "الأفق الذى لا يمكن تجاوزه" الذى يتضمن تلك العمليات النقدية التى تبدو مضادة أو غير قابلة للقياس، حيث يمنحها شرعية قطاعية لا شك فيها داخله، وبذلك يلغيها ويحفظها فى آن واحد(٣٧) .

كان حريًا أن يكون التأكيد الرائع المقتبس من كتاب سارتر "النقد" الذى لم يكتمل أن يعطى جيمسون فرصة للتريث والتفكير من جديد فيما قاله (ولكن ذلك لم يحدث). فقد بدا فى أول الأمر وكأنه استنكر الثقة والدعاوى غير العادية الخاصة بوصول الماركسية المتميز إلى التاريخ لكى تنافس على مستوى تأويلى، وكأن الماركسية مجرد شكل آخر من أشكال التأويل؛ وهو الموقف الوسط الذى اتخذه بعض الماركسيين الآخرين بسذاجة إلى حد ما(٣٨) . إلا أنه اتضح أن هذا التراجع يحدث فقط للقفز لمسافة أطول مما مضى لكى لا يدعى جيمسون أنه يقدم التأويل الصحيح فحسب، بل إنه كذلك من يدمج الآخرين ويتجاوزهم. فيستعاض عن ادعاء الحقيقة **meta-truth** بميتا ادعاء الحقيقة **meta-truth-claim** . وبذلك تكون الماركسية تأويلاً وغير تأويل كذلك، لأنها تؤدى إلى الميتا ادعاء بأنها أصحبت الحقيقة. خلاصة القول أن جيمسون بدأ فى تقديمه بقوله إن هناك خيارين ممكنين، ثم استبعد أولهما مترددًا لمصلحة الثانى. إلا أنه انتقل بعد ذلك من هذا الخيار الثانى إلى خيار ثالث مقصود به استعادة إمكانيات الأول. وهكذا احتُفظ بشكل من أشكال النفى، إلا أن منطقه يعيدنا إلى دائرة روسو التى كانت "ارتدادية **degenerative** فى اتجاهها ولكنها تقدمية وتعويضية فى أثرها". والآن يبدأ التركيز على كلمة دائمًا الخاصة بالإفراغ فى قالب تاريخى دائمًا فى تحويل التاريخ إلى عملية تكرار. ويبدأ التأويل التاريخى فى إقرار بنية التاريخ الروسوية باعتبارها التكميلية.

لقد تتبعنا الخطوات النظرية التى مكنت جيمسون من الاستعانة بـ"حقيقى" وراء التأويل. ولكن بما أن النظرية نفسها اختيارية، فكيف يؤسس هو مطالبته بالقوة

المُجْمِلة الخاصة بتجاوز الماركسية من الناحية البلاغية؟ كيف يمكنه الانتقال من المستوى التأويلي أو الدلالي إلى مستوى ليس مجرد نظام ترميز اختياري بين أنظمة ترميز أخرى وحسب؟ لقد رأينا أن جيمسون أعطى الصدارة للإمكانيتين الخاصتين بالتاريخ من حيث البنية الموضوعية مقابل الأنساق التأويلية الذاتية. ويقدم هذا بتوسع في مواضع أخرى وبقدر أكبر من الوضوح مثل :

> **ما تسمى أزمة تصوير، التى تعتبر فيها الإبستمولوجيا شديدة الواقعية التصوير إعادة إنتاج للموضوعية الموجودة خارجها لمصلحة الذاتية ، نظرية منعكسة للمعرفة والفن أنساقها التقييمية الأساسية هى أنساق الكفاية والدقة والحقيقة نفسها. وقد جرى في ضوء هذه الأزمة وصف التحول فى تاريخ الشكل من "الواقعية" الروائية الخاصة بالشكل اللوكاشى إلى الحداثات "الراقية" الكلاسيكية العديدة (٣٩) .**

فى هذا الوصف يتساوى شكلا الواقع اللذان يضطر الناقد للاختيار بينهما مع الواقع التاريخى "الموضوعى" الذى يرتبط بـ"الواقعية"، وهى المجال المعتاد للنقد الماركسى الخاص بالشكل التاريخانى اللوكاشى، بما فى ذلك جيمسون نفسه، وبنمط الحداثة الأقرب عهداً الذى يعترف بالماضى باعتباره مشكلة تتعلق بالفهم التاريخى وتصويراً يتوسط فيه حتماً إنتاجه فى الحاضر. والغريب بالنسبة لهذه المناقشة الخاصة بالواقع باعتباره موضوعية أو بصفته تصويراً هو معنى الاعتياد اللافت للانتباه الخاص بها. وبعد أن يعلن جيسمون أن "العقل اللاواعى السياسى" ليس عملاً من أعمال التاريخ الأدبى، نجده يشير إلى أن مهمة هذه المشروع ستكون "متفقة مع تلك المهمة التى اقترحها لوى ألتوسير للتأريخ عموماً؛ وهى عدم تفصيل صورة مقلدة ما لموضوعه المفترض جرى إنجازها وتشبه الواقع، وإنما 'إنتاج مفهوم' موضوعه المفترض"، كما "كانت تسعى أفضل التواريخ الأدبية الحديثة أو المحدَّثة" (١٢). والنموذج الذى يعرضه للكتاب الذى يفعل ذلك هو كتاب إيريش أويرباخ Erich Auer-bach "المحاكاة" Mimesis . وسرعان ما يتضح أن "المحاكاة" يمثل أساس استيعابه

للاختيار بين التاريخ باعتباره الحقيقى والتاريخ باعتباره تأويلاً فى النمطين الأدبيين الخاصين بالواقعية والحداثة. وإذا كان جيمسون قد فقد الشكل القديم للواقع، المقدم بكل جِدة كينونته التاريخية، فإن أويرباخ يمكّنه من العثور على شكل آخر محروم من تلك التجربة المحددة الخاصة بالواقع التاريخى، غير أنه لا يزال بإمكانه ادعاء الحق فى تجاوز كل أشكال الفهم الأخرى باسم حقيقة التاريخ التى لا يمكن تجاوزها.

٥ - الفصل الأول : الواقعيــة والتأويــل

يفرق أويرباخ فى الفصل الأول من "المحاكاة"، وعنوانه "ندبة أوديسيوس" Odys-seus Scar، بين نوعين من الأسلوب فى التصوير الأدبى للواقع فى الثقافة الأوروبية يمثلهما الفرق بين "الأوديسا" Odyssey والكتاب المقدس:

> **على أحد الجانبين هناك وصف مجسد تجسيداً كاملاً، وبدرجة موحدة من إلقاء الضوء على الأحداث، واتصال غير منقطع، وتعبير حر، وكل الأحداث فى المقدمة، وعرض دلالات لا لبس فيها، والقليل جداً من عناصر التطور التاريخى وعناصر المنظور السيكولوجى. وعلى الجانب الآخر نُقشت بعض الأجزاء نقشًا بارزًا، وتُرك البعض الآخر غامضًا، وهناك المباغتة، والتأثير الموحى للمسكوت عنه، والنوعية "الخلفية"، وتعدد الدلالات والحاجة إلى التأويل، والادعاءات التاريخية الكلية، وتطور مفهوم اللائق تاريخيًا، والانشغال بالإشكالى(٤٠) .**

لدينا فى هذين الشكلين من تصوير الواقع نظير شديد الشبه بالاختيارين اللذين يصف جيمسون نفسه بأنه يواجههما. الخيار الأول، وهو خيار غير متاح حاليًا من واقعية القرن التاسع عشر، خاص بالتاريخ فى فوريته، وهو "بكل جِدته باعتباره الشىء ذاته" يمكن مقارنته بواقعية هوميروس، وهو "مجال كل شىء فيه مرئى"، وكل الظواهر فيه مجسدة بطريقة تدركها الحواس، وموضوعة تحت ضوء المقدمة الكامل. وفى واقعية هوميروس كل شىء بديهى لا حاجة له إلى برهان، ولا يحتوى واقعه شيئًا

سواه؛ ذلك أن "قصائد هوميروس لا تخفى شيئًا، ولا تنطوى على تعليم، ولا دلالة ثانية خفية. ويمكن تحليل هوميروس ... ولكن لا يمكن تأويله" (١١). أما الأمر فى الكتاب المقدس فمختلف كل الاختلاف فى رواية تضحية إسحاق التى يستخدمها أويرباخ كمثال. فهنا يقدم السرد الحد الأدنى من التفاصيل الضرورية للقصة. وقد تُرك كل ما عدا ذلك على غموضه؛ "المكان والزمان غير محددين ويقتضيان التأويل، وتظل الأفكار والمشاعر مسكوتًا عنها، ولا يشار إليها إلا بالصمت والأحاديث المتشظية" (٩). وبينما يصوَّر الواقع عند هوميروس بكل فوريته، نجد أن الواقع فى الكتاب المقدس بعيد وغامض ويستلزم التأويل. ويشير أويرباخ إلى أن الراوى فى الكتاب المقدس لم يكن موجهًا فى المقام الأول نحو الواقع كما هو فى النموذج الأول بحال من الأحوال؛ وإذا كان قد نجح فى أن يكون واقعيًا فتلك مجرد وسيلة وليست غاية. فقد كان هدفه الوحيد الدليل الشامل، أى الحقيقة ذاتها، و"وويل لمن لم يصدقها!":

> **لابد لنا فى الواقع من المضى إلى ما هو أكثر من ذلك. فإن ادعاء الكتاب المقدس الحقيقة ليس أكثر عجلة إلى حد كبير من ادعاء هوميروس وحسب، بل هو ادعاء مستبد؛ فهو يستبعد الادعاءات الأخرى كافة.... ولا تحاول القصص التوراتية كسب ودنا، كما تفعل قصص هوميروس، كما أنها لا تتملقنا بحيث يمكن أن تسعدنا أو تفرحنا؛ إنها تسعى لإخضاعنا، وإذا رفضنا الخضوع فنحن مارقون (١٢) .**

نجد فى الكتاب المقدس نظيرًا شديد الشبه بخيار جيمسون الثانى الذى يتبعه لإثبات أن التأويلات المتضاربة يمكن إدراجها تحت "الأفق الذى لا يمكن تجاوزه" الخاص بالتأويل الماركسى. ورغم ما قد يثيره هذا من دهشة، فإننا إذا عدنا إلى نص جيمسون لوجدنا أن اشتقاقه من الكتاب المقدس جرى توضيحه توضيحًا تامًا.

فى الفصل الأول من "العقل اللاواعى السياسى" يكرر جيمسون المقولة الخاصة بالتأويل الموجودة فى التقديم التى سبق له توضيحها؛ إلا أنه يطرحها هنا طرحًا مختلفًا. فهو يبدأ هذه المرة بادعاء أن ما يسميه بتحفظ "التأويل السياسى" للنصوص

الأدبية ليس مجرد منافس أو إضافة اختيارية للمناهج الحالية الأخرى المتاحة فى الوقت الراهن، بل إنه يشكل "الأفق المطلق للقراءة كافة والتأويل كله" (١٧). وكما حدث من قبل، يلى ذلك وصفان لمختلف تأويلات التاريخ الممكنة. إلا أن تغيراً مهماً حدث، وهو أن جيمسون لم يعد الآن يرتبط بأى منهما. والخيار الأول شكل من أشكال التاريخانية، وهو محاولة أركيولوجية لإعادة تشكيل الماضى (الذى لا يزال بكل جدته) تسعى وحسب لتصويره باعتباره الشيء ذاته بدون أى شكل من أشكال التأويل أو الفهم. ويندمج هذا الشكل من استعادة الواقع التاريخى مع الواقعية الأدبية الخاصة بالقرن التاسع عشر. وكما فعل جيمسون من قبل، نجده يمضى إلى وصف الخيار الذى يتقدم على المشكلات التى ينطوى عليها تأويل الماضى وتصويره، وهى ترتبط هنا بالحداثة. ولكن يبدو أن قرانه القديم بهذا الخيار الثانى يعانى الآن من الطلاق:

> **هذه العلاقة الأركيولوجية الخاصة بالماضى الثقافى لها الآن نظير جدلى لم يعد مُرضياً بشكل كطلق. وأعنى بذلك ميل جزء كبير من النظرية المعاصرة إلى إعادة كتابة نصوص مختارة من الماضى من ناحية جمالياتها، وبالأخص من ناحية المفهوم الحداثى (أو بشكل أدق ما بعد الحداثى) للغة(١٧) .**

بينما يعترف جيمسون هذا المرة بأن الخيار التأويلى الثانى يستعين بمشكلة اللغة، وبالتالى التأويل، فهو لم يعد يقر بتعدى هذه الصعوبة عليه. ويوصف الخياران الآن فى ضوء الحداثة (أو ما بعد الحداثة، وهو دمج إشكالى سوف نعود إليه) حيث يزعم جيمسون أنه هو نفسه يقف خارجهما. هكذا نقض جيمسون تاريخانيته منذ النقد الفكرى الخاص بسياقه التاريخى الذى بدأ به كى يعيد التقديم، وهو الآن وراء مشكلات الواقعية والصياغات المعاصرة لمشكلات اللغة والتصوير المعترف بها فى التقديم، والمزاعم ما بعد التأويلية الخاصة بتجاوز الماركسية باعتبارها "الأفق المطلق للقراءة كافة والتأويل كله".

بعبارة أخرى، بينما يصف جيمسون فى التقديم خيارين محتملين، ويرتبط بالثانى ثم يزعم أنه قادر على تجاوزه، فهو هنا لم يعد يعترف بأن أياً من الخيارين له سيطرة على موقفه ، لأنه فصل تجاوزه ليصبح خياراً ثالثاً. ويُعرَّف هذا الخيار الثالث

بأنه التاريخ، وهو يمكّنه فيما بعد التاريخانيات والنسبيات كافة بالمضى إلى الاستعانة بما يصفه أويرباخ بأنها الادعاءات المستبدة والحصرية التوراتية. وهذا ما يقوله أويرباخ:

> **لا يكتفى عالَم القصص التوراتية بادعاء كونه الواقع الحقيقى تاريخيًا؛ فهو يصر على أنه العالم الحقيقى الوحيد وأنه مقدر له أن يكون له الحكم المطلق. وليس للمَشاهد أو القضايا أو القرارات الأخرى كافة الحق فى الظهور بشكل مستقل عنه، وهناك وعد بأنها جميعًا، أى تاريخ البشرية كافة، سوف تُعْطَى مكانها اللائق داخل إطاره، وسوف تكون خاضعة له(١٢) .**

وهذا ما يقوله جيمسون:

> **الماركسية وحدها هى التى يمكنها أن تقدم لنا رواية مُرضية لهذا اللغز الماهيوى الخاص بالماضى الثقافى.... وهذا اللغز يمكن إعادة إقراره إذا كانت المغامرة الإنسانية واحدة.... ويمكن لهذه الأمور أن تستعيد عجلتها بالنسبة لنا إذا أُعيدت روايتها فى إطار وحدة قصة جماعية كبيرة واحدة ... فقط إذا فُهمت على أنها حلقات مهمة ضمن قصة ضخمة لم تنته. (١٩-٢٠)**

يلجأ جيمسون هنا، ضمن كلامه عن هذا السرد العظيم الخاص بتاريخ البشرية جمعاء، إلى التراث الرمزى لعلم تأويل الكتاب المقدس، ذلك النسق القروسطى ذو الأربعة مستويات من الكتاب المقدس الخاص بآباء الكنيسة ، الذى يوفر له آلية لاستيعاب كل أشكال التاريخ والتأويل الأخرى فيما يسميه "المنطق الجماعى للتاريخ" (٣٠). والمنهج الأوجستينى Augustinian الخاص بتأويل آباء الكنيسة مبنى على وجه التحديد بنفس طريقة ماركسية جيمسون، إلى حد أنه منهج تأويلى تسبق فيه الدلالة التأويل[٤١] . ومثلما كانت مهمة القديس أوجستين هى تأويل الكتاب المقدس طبقًا لمبدأ مسيحى معترف به رسميًا، تبدأ ماركسية جيمسون بمبدأ أن التاريخ كله

واحد. وليست المشكلة التأويلية هى اكتشاف دلالات أخرى فى الماضى، بل هى جعل المادة المعارضة تسير حسب الأصول المرعية؛ فالتأويل فى حد ذاته ليس قابلاً للشك. إذ إن التأويل كله مجرد مسألة ترجمة إلى نظام ترميز رئيسى (٥٨).

لذلك يمكن لجيمسون تحاشى "الدليل" النظرى الخاص به باعتباره مجرد استطراد، لأنه يضع كذلك الماركسية فى موضع ادعاء الحقيقة التوراتى. وليس هذا واضحًا فى أى مكان وضوحه فى الصفحة الأخيرة من الفصل الأول، حيث يستعين بمفهوم التاريخ الخاص بألتوسير باعتباره سببية بنيوية، إلا أنه يركز على صياغة مصدر ألتوسير، وهو سبينوزا، لكى يصبح التاريخ "السبب الغائب". ومشكلة هذه الصياغة ـ وربما جاذبيتها ـ هى أنه من خلال الاستعانة بسبينوزا على هذا الوجه يصبح من المستحيل التمييز بين التاريخ والرب؛ فإذا لم يكونا متطابقين، فهما إذن اثنان موجودان فى منافسة يتعذر حلها مع بعضهما. ويشير هذا إلى مشكلة أخرى تنشأ عن استيلاء جيمسون على ادعاء صحة التاريخ التوراتى. ذلك أن الاستعانة بالشكل التوراتى لادعاء الحقيقة الحصرى، الذى يضم تاريخ البشرية كافة داخل نطاق رؤيته، تثير صعوبة أو مفارقة منطقية. فلابد لنا من أن نسأل عما إذا كان هناك بد أم لا من إجازة مقولة جيمسون بالضرورة عن طريق اقتراحه إمكانية تجاوز الواقعية المطلقة الخاصة بالادعاء التوراتى؛ فما أن يتبين أن من الممكن تجاوز ادعاء الحقيقة المطلقة حتى يجب أن تكون كذلك أية أحكام مطلقة قد تقترحها لتحل محله قابلة للتعديل والتنقيح.

علاوة على ذلك، هل سمح له اغتصاب ادعاء الحقيقة التوراتى لمصلحة الماركسية بتجاوز شروط اللحظة التاريخية الخاصة به، وهو ما ادعى أنه قادر عليه فى الفصل الأول؟ لقد تحقق هذا التجاوز عن طريق إبعاد جيمسون إستراتيجياته التأويلية عن الوعى اللغوى بالذات الخاصة بالمرجع والتصوير فى الشكل الثقافى والفنى للقرن العشرين. وكان أحد الآثار العرضية لتلك الخطوة هو الاستيعاب المربك وغير المريح للحداثة وما بعد الحداثة داخل بعضهما لكى يضع نفسه وراءهما هما الاثنتين. إلا أن جيمسون أقر "فى السراء والضراء" فى المقدمة، كما رأينا، بوضعه الفكرى داخل العالم المعاصر، ومضى ليعترف بأن الكتاب ليس مهتمًا بتحدى:

> تصور تلك الأشكال الجديدة من التفكير الجماعي والثقافة الجماعية الواقعة وراء عالمنا. وسوف يجد القارئ [في الخاتمة] كرسيًا خاليًا محجوزًا للإنتاج الثقافي الجماعي واللامركزي المستقبلي الذي لم يتحقق بعد ويتعدى الواقعية والحداثة على حد سواء (١١) .

إذا كان مسموحًا لنا بالتفكير بطريقة تاريخية، قد يكون علينا أن نسأل ما الذي يمكن أن يشغل هذا الكرسي الخالي (وهو دون شك كرسي أستاذية) فيما بعد الواقعية والحداثة على حد سواء غير ما بعد الحداثة؛ وهو نفس نقد المرجع والتصوير المقصود أن تتعداه المقولة الأساسية في "العقل اللاواعي السياسي"؟ عند هذا النقد، وبقليل من الخيال التاريخي، قد يبدأ القارئ تأمل أنه رغم أن هذا الجزء من مقولة جيمسون الذي يبدو وكأنه يتخلى عما هو أكثر بكثير مما سبق في التقديم، فحقيقة الأمر هي أن التقديم بالطبع وبصورة عامة هو في الواقع القسم الذي يُكتب في النهاية. وهو في أي الحالين يلغي بفاعلية المقولة ما بعد النقدية الخاصة بسائر الكتاب كلها.

لماذا يسلِّم جيمسون في تقديمه بنفس اليقين الذي يشرع الكتاب في إثباته؟ لا يمكن أن تكون الإجابة سوى أنه اعترف بوجود مشكلة تتعلق بنسق الواقعي؛ وبالتالي بفكرة "التاريخ نفسه". وربما كان جيمسون يقرأ فوكو الذي يوضح أن الحقيقي لا يمكنه الهروب باعتباره ذاتًا غير متغيرة كما يخشى هندس وهيرست أو كما يتمنى جيمسون، ولو إلى حد كونه لا يمكن الوصول إليه إلا في آثاره، ذلك أن الحقيقي نفسه نسق مبني باعتباره أنطولوجيا من خلال الخطاب. ولا يعني هذا القول عدم وجود شيء خارج اللغة. بل إنه يعني إيضاح أنه حتى الاستعانة بنسق يتعدى الخطاب لابد في واقع الأمر أن تكون هي نفسها نمطًا خطابيا. وبالتالي لا يمكن الاستعانة بالحقيقي من الناحية المكانية باعتباره موجودًا في كل مكان خارج الخطاب، إلى حد أن يكون هو نفسه كذلك بناءً خطابيًا(٤٢) .

يقود هذا الإدراك جيمسون إلى صعوبة مباشرة؛ فقد عالج بالفعل مشكلة أن النظرية المُجْمِلة قد تكون شمولية، وأنه حتى نظريات الإجمال التى تشمل السلبية مثل نظرية أدورنو أو نظرية فوكو تميل إلى الإيحاء بالعجز السياسى. وهو يقول إن هذه لا تمثل له مشكلة لأن الحقيقى/التاريخ سوف يوجد دائمًا باعتباره أساسًا خارج النظرية مهما كان مُجْمِلاً، وبذلك سوف يمكِّن من خلق التأثير وفرضه عليها. وتشكل الضرورة وحدها كلية لا يمكن فى الواقع تجاوزها(٤٣) . ولكن إذا كان الحقيقى بناءً خطابيًا كذلك، فإنه لا يمكنه العمل باعتباره أساسًا فى الخارج يسمح بحدوث تأثير الداخل. فالإجمال الآن ليس خارجه شىء. ذلك أن الإدراج من الاكتمال بحيث فقد جيمسون التجاوز الذى مكَّن الإجمال، لأن موقفه الخاص بالتجاوز كان يعتمد دائمًا على نقطة إبلاغ تكميلية فى الخارج ("تتعدى الواقعية والحداثة على حد سواء"). وهو بدون الواقعى يُترك فى الداخل عاجزًا عن الخروج، متورطًا فى كتابته، ويصف بحيوية شديدة مثال نزيل فندق بونافنتورا Bonaventura Hotel؛ العاجز عن العثور على المخرج، ويزداد فى واقع الأمر عدم تأكده من وجود مخرج.

٦ - ما بعد الحداثة، أو المنطق الثقافى لجيمسون المتأخر

واجه جيمسون مرة أخرى نفس المشكلة التى تورط فيها فى تقديم كتاب "العقل اللاواعى السياسى" فى المقال المهم المنشور فى عام ١٩٨٤ بعنوان "ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة"(٤٤) . وهنا اختفى النبض ما بعد النقدى. ونتيجة للغياب فى منشأ التاريخ، وضرورة التأويل، التى كان المقصود بكتاب "العقل اللاواعى السياسى" أن يحلها - ولكنه وجد نفسه يكررها - يطرح جيمسون الآن مقولة مختلفة إلى حد ما، ولكنها تكشف من جديد عن صعوبات منطقية خاصة بالدور المتجاوز الخاص بالتاريخ الذى يسعى هو إلى الحفاظ عليه.

يميز جيمسون الآن فى هذا المقال ما بعد الحداثة عن الحداثة ويربطها بما بعد البنيوية. وعلى عكس تأكيده فى "العقل اللاواعى السياسى" - أو مقولات ليوتار - نجده

هنا يؤيد الرأى القائل بحدوث انقطاع أساسى بين الحداثة وما بعد الحداثة. وفى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات تفككت الحركة الحديثة البالغة من العمر مائة عام فى "إزهار أخير غير عادى" تركها "مستنفدة ومجهدة" (٥٣). كان ذلك كثيراً جداً على الحداثة التى تحولت بطريقة غريبة إلى نظام ميت أُعطى وضعاً تاريخياً قبل فترة من ظهور النظرية المعاصرة التى كانت تُستوعب بها. وطبقاً لما يقوله جيمسون، فإن ما تلا ذلك أصبح

> **إمبريقيًا وهيوليًا ومتغايرًا. آندى وارهول Andy Warhol والبوب آرت، ولكن هناك كذلك الواقعية الفوتوغرافية ومن بعدها "التعبيرية الجديدة" ... ومن ناحية هناك باروز Burroughs وبنشون Pynchon وإشمايل ريد Ishmael Reed والرواية الجديدة الفرنسية nouveau roman ... من ناحية أخرى، إلى جانب أنواع جديدة مفزعة من النقد الأدبى تقوم على جمالية جديدة ما خاصة بالنصية أو الكتابة écriture (٥٤) .**

على عكس مقولة كاتب مثل أندرياس هويسن Andreas Huyssen، يستوعب جيمسون بذلك النقد ما بعد البنيوى دون شك تحت مظلة ما بعد الحداثة(٤٥) . والواقع أن يقول فيما بعد بوضوح كبير إن "ما تسمى فى الوقت الراهن نظرية معاصرة ... أود أن أقول إنها هى نفسها على وجه الدقة ظاهرة ما بعد حداثية" (٦١). والآن تتميز هذه النظرة الخاصة بما بعد البنيوية بجاذبية لا شك فيها لأنها تمكنه من إفراغها فى قالب تاريخى وإعطائها مكانة تاريخية. ومن المؤكد أن جيمسون لديه بعض الأشياء اللافتة للانتباه كى يقولها عن ذلك. غير أن أكثر الأشياء وضوحاً هو مقولته إن ما بعد الحداثة ليس أسلوبياً أو موضة، بل ما يدعوه بروح لوكاشية "الثقافة السائدة" الخاصة بالرأسمالية المتأخر(٤٦) . وبالإمكان التعرف عليها من خمسة ملامح جوهرية يشكل تفصيلها مجمل مقولة جيمسون.

هذه الملامح معروفة ويمكن عرضها فى عجالة: ضحالة جديدة، حيث حل مفهوم الممارسات والخطابات وحرية الحركة النصية والأسطح والتناص intertextuality محل

عمق نماذج المدلول المتأصل والماهية/المظهر وغيره. وعودة التاريخ ليس باعتباره "حقيقيًا" وإنما تصويرًا، كالمعارضة pastiche، وبذلك يضع تاريخية التاريخ فى الصدارة. وشكل جديد من الزمانية الخاصة التى يربط جيمسون بنيتها "الفصامية" بالنصية أو الكتابة écriture، أو الكتابة الفصامية. و"السمو الهستيرى" hysterical sub-lime ؛ وهو صيغة اخترعها هو كى يصف الطريقة التى تتضمن بها ما بعد الحداثة، حسب كلام ليوتار، ما لا يمكن تصويره (حيث لم تعد القوى الضخمة الخاصة بالسمو الكانطى الآن هى الطبيعة وإنما قوى الرأسمالية الكونية). وشكل جديد من "الفضاء المفرط hyperspace ما بعد الحداثى" الذى نجح فى تجاوز قدرات الجسم الفردى على تحديد موضعه، وتنظيم البيئة المحيطة به مباشرة، "ورسم خريطة لموقعه بطريقة معرفية داخل عالم خارجى يمكن رسم خريطة له". وهو يشير إلى أن هذا بمثابة.

> **رمز ونظير لتلك المعضلة الأشد حدة التى هى عجز عقولنا، على الأقل فى الوقت الراهن، عن رسم خريطة لشبكة الاتصالات الكونية اللامركزية العظيمة متعددة الجنسيات التى نجد أنفسنا وقد علقنا داخلها باعتبارنا ذوات منفردة (٨٤).**

ما يلفت الانتباه بشكل خاص فى هذا الوصف لما بعد الحداثة باعتبارها ثقافة مهيمنة هو أنه، على العكس من مقولة "العقل اللاواعى التاريخى"، من المستحيل أن يتجاوزها الفرد، أى أن يخطو خارجها. ويقول جيمسون فى موضع آخر: "المهم هو أننا موجودون داخل ثقافة ما بعد الحداثة إلى الحد الذى يكون فيه رفضها السطحى مستحيلاً، مثلما أن أى احتفاء سطحى بها يتسم بالرضا عن النفس والفساد"[(٤٧)] . ويعبِّر عن هذه العلاقة بالثقافة المعاصرة تعبيرًا مجازيًا فى الوصف التجريبى الطويل الخاص بمجمع فندق بونافنتورا فى لوس أنجلوس. لقد أصبحت الكلية هى الثقافة ذاتها، ويبدو الآن أنها تعمل داخل تردد لا ينتهى بين القوى المُجْمِلة والمشظِّية [(٤٨)] . وهذه المرة لا يبدو أن هناك إمكانية وجود إشارة التجاوز المُدْرِجة.

الأمر المهم من المنظور النظرى السياسى بشأن مقال جيمسون "ما بعد الحداثة هو أن الرأى التقليدى الموجود خارج الثقافة السائدة الذى اعتاد النقد الماركسى أو اليسارى الليبرالى تبنيه لم يعد يُنظر إليه على أنه ممكن :

> **الناقد الأخلاقى والثقافى ... إلى جانب الباقين منا، هو الآن مغمور بعمق داخل الفضاء ما بعد الحداثى، وقد بلغت شدة الغمر والعدوى بأنساقها الثقافية الجديدة حد أن يصبح ترف النقد الأيديولوجى العتيق، والإنكار الأخلاقى الغاضب للآخر، غير متاح (٨٦) .**

يعود السبب إلى وجودنا داخل ما بعد الحداثة، دون أن يكون هناك خارجى يبعث على الاطمئنان، سواء أكان "علم" ألتوسير أو "استبطان" فوكو، فى أن يصف جيمسون الأثر النهائى لظرف ما بعد الحداثة بأنه "إلغاء المسافة النقدية critical dis- tance". ويمثل ما بعد الحداثى باعتباره "المناهض للجمالى" anti-aesthetic أخطر تحدٍ سياسى - وفكرى - لأشكال السياسة الثقافية كافة على اليسار التى جرى العرف على أنها تفترض إمكانية وجود مسافة جمالية وبالتالى نقدية. ويرى جيمسون أن هذا يعنى فى الوقت الراهن أن .

> **بعض أكثر مفاهيمنا الخاصة بطبيعة السياسة الثقافية إعزازًا واحترامًا قد ... تجد نفسها مهجورة. ومهما كان وضوح تلك المفاهيم - التى تتراوح بين شعارات السلبية والمعارضة والتخريب والنقد والانعكاسية - فقد شاركت جميعها فى افتراض واحد مكانى فى المقام الأول قد يُستأنف فى الصيغة المحترمة كذلك الخاصة بـ"المسافة النقدية". فلم تتمكن أية نظرية ثقافية سائدة على اليسار فى الوقت الراهن من النجاح بدون فكرة أو أخرى خاصة بمسافة جمالية دنيا ما، وبإمكانية بتحديد وضع الفعل الثقافى خارج كيان رأس المال الضخم، الذى يقوم حينذاك مقام مبدأ أرشميدس الذى يُشن منه**

> **هذا فى النهاية. إلا أن مـا توحى به فكرة عرضنا السـابق هو أن تلك المسافة بصورة عامـة (بما فى ذلك "المسافة النقدية" على وجه التحديد) قد أُلغيت بدقة شديدة فى الفضـاء الجديد الخاص بما بعد الحداثة. (٨٧)**

إن حتى همهمـة نقد أدورنو الذاتى المكتومة، فى مواجهة موقف يشبه موقف جيمسون الحالى شبهًا كبيرًا، لم تعد ممكنة. ويبدو أننا بعيدون جدًا عن الثقة فى "الأفق المطلق" الخاص بالماركسية الذى لا يمكن تجاوزه ويدعى جيمسون أنه ينطلق منه فى كتابه "العقل اللاواعى السياسى". يكاد الأمر يبدو وكأن البارانويا الكاملة ظلت قائمة منذ أوهام المجد الأكثر تضخمًا[٤٩] .

لقد قضت ما بعد الحداثة بطريقة أو بأخرى على الموقف السابق الذى كان يمكن فيه وضع العلم بيسر مقابل الأيديولوجيا والعالم الذى يمكن معرفته ووضع مفاهيمه بناء عليها. والإجمال فى الوقت الراهن لا يحدثه الناقد وإنما الرأسمالية نفسها وما بعد الحداثة، التى هى ثقافتها السائدة. وعلى المستوى النظرى، يعد هذا الإلغاء للمسافة النقدية إلى حد ما أثر الشك فى مكانة أشكال بعينها من المعرفة، منها التاريخ، ونسق "الحقيقى"، التى حاول جيمسون من قبل مواجهتها. وهو يقر هنا بقوة بمقولتى ليوتار وفوكو بخصوص انتهاء إمكانية النقد ذاتها؛ أى امتلاك أساس أو يقين خاص بالحقيقة تُنتقد منه المعارف أو دعاوى الحقيقة الأخرى. ويعد اعتراف جيمسون بأن هذا لم يعد يسمح له ـ أو لأى إنسان غيره ـ بإمكانية الأفق المطلق، وهو ميتا موقف meta-position خاص بالتاريخ باعتباره معرفة، إقرارًا مذهلاً باستحالة المشروع السابق الخاص بكتاب "العقل اللاواعى السياسى".

يُترك جيمسون وهو يفترض، بطريقة تتسم إلى حد ما بالحنين إلى الماضى، عودة إلى العلم والمعرفة فى وقت ما من المستقبل من خلال ما يسميه "التخطيط المعرفى الكونى"، حيث لم يتحقق هذا بعد. وهنا يعود الإجمال النهائى، وهو الخيال العلمى الماركسى، باعتباره خيالاً يوتوبيًا

٧ - غارة جيمســون

تميل المقولات السياسية بالضرورة إلى التنبؤ بمثل هذه اليوتوبية للمستقبل، وإن كان المستقبل السياسي، كما علّق تيرى إيجلتون، سوف يعتمد على رغبة غالبًا ما يستحيل تحقيقها، حيث إنها تقوم على النقص كما فى وصف لاكان للذات، أو تاريخ سارتر. ويضيف إيجلتون قائلاً: "إلا أنه لا يمكننا التوقف عن الرغبة فى اليوتوبيا، حتى وإن كنا نعرف بشكل عقلانى أنها لن تتحقق أبدًا"(٥٠) . وتحتاج أشكال السياسة الأساسية كافة إلى المستقبل، تمامًا مثلما تتطلب السياسة المحافظة كلها الماضى.

إلا أن هناك كذلك خطر أن تلك اللحظات اليوتوبية، ما لم تُعرض عرضًا نقديًا، قد تؤيد فى واقع الأمر نفس بُنى الأنساق التى تسعى إلى إزاحتها، ذلك أنها قد تعيد تخيل الماضى فى المستقبل، حيث لا تغير التاريخ وإنما تكرره. ورغم إقرار جيمسون بأن التكرار نفسه موقف ما بعد حداثى، فهو يرفض باستمرار الاعتراف بأخطاره (٥١) . غير أنه من الصعب تحاشى نتيجة أن إصراره على تطور الاشتراكية باعتبارها كلية كونية ينطوى على شكل من أشكال الكولونيالية الجديدة: "نحن الأمريكيون، نحن سادة العالم" نعرف ما هو الأفضل لكل إنسان سوانا (٥٢) . ولا يتغير هذا الموقف سواء أكان المبدأ الحاكم هو الرأسمالية أم الاشتراكية (٥٣).

بينما كان جيمسون مستعدًا فى "الماركسية والشكل" للتسليم بأن فى وقت من الأوقات "لم يكن للتاريخ دلالة واحدة فى واقع الأمر"، فقد أصبحت طموحات جيمسون بصدور كتاب "العقل اللاواعى السياسى" أكبر حجمًا(٥٤) . وفى إشارة على قدر غير عادى من الاستردادية سبق لنا اقتباسها لعلاقتها بالكتاب المقدس، نجده يستولى حتى على ما قبل التاريخ من أجل الماركسية لكى يحدث بعثًا يقوم على مص الدماء:

> **الماركسية وحدها هى التى يمكنها أن تقدم لنا الرواية المقبولة للغز الماضى الثقافى، الذى يُعاد للحظة، مثل تيريسياس Tiresias شارب الدم، إلى الحياة والدفء ويُسمح له مرة أخرى بالكلام، وبتسليم الرسالة التى نُسيت زمنًا طويلاً فى بيئة غريبة**

تمامًا عليه. ويمكن إعادة تمثيل هذا اللغز فقط إذا كانت المغامرة الإنسانية واحدة. فهكذا فقط ... يمكننا أن نلمح مطالبتنا بتلك القضايا التى ماتت منذ زمن بعيد مثل التناوب الموسمى لاقتصاد القبيلة البدائية، أو النزاعات الحامية بشأن طبيعة الثالوث، أو نماذج الدولة المدينة أو الإمبراطورية الكونية، أو المناقشات البرلمانية أو الصحفية التى علاها الغبار الخاصة بالدول القومية فى القرن التاسع عشر. ويمكن لهذه الأمور أن تستعيد عجلتها القديمة بالنسبة لنا فقط إن أُعيدت روايتها فى إطار وحدة قصة جماعية كبيرة واحدة ... و إذا فُهمت على أنها حلقات مهمة فى قصة واحدة كبيرة لم تنته بعد وحسب. (١٩-٢٠)

يتكون تاريخ العالم من سرد واحد؛ ولكن سرد من؟[٥٥] . وقصة من التى لم تنته؟ من الذى يمثل "نا" حين يعلن جيمسون أنه "يمكن لهذه الأمور أن تستعيد عجلتها القديم بالنسبة لنا فقط" ـ هذه الأمور هى "التناوب الموسمى لاقتصاد القبيلة البدائية"، وكأنه لا توجد أمم لا تزال تُصَنَّف بهذه المصلحات غير المتحضرة ـ وكذلك "المناقشات البرلمانية أو الصحفية التى علاها الغبار الخاصة بالدول القومية فى القرن التاسع عشر"؛ وكأنه ليست هناك أمم فى أنحاء العالم لا تزال تعمل فى الوقت الراهن فى ظل الآثار المحدِّدة لمثل هذه المناقشات وليست بحاجة إلى "قصة جماعية كبيرة" لاستعادة أية حاجة مُلِّحة قديمة. فلا ضرورة لاستعادة أية حاجة ملِّحة قديمة إن كنت تعيش فى حالة طوارئ.

باختصار، تاريخ من الذى يستعين به جيمسون كثيرًا باعتباره "التاريخ نفسه"؟ من الواضح أنه غير مسموح لأحد أن يكون له تاريخ خارج "نا"؛ وهو ما يعنى الحضارة الغربية ووجهة النظر الغربية التى يرى جيمسون أنها تعنى الولايات المتحدة الأمريكية. و يحاكى هذا المشروع الاستردادى فحسب تاريخ الكولونيالية الأوروبية، تلك المؤامرة الرأسمالية الضخمة التى جرى فيها التهام العالم الموجود خارج حدود

أوروبا، وهو الآخر بالنسبة لها، التهامًا مطردًا داخل إمبراطورياتها، مع تحقير الثقافات الأخرى وإنكار التواريخ الأخرى. وفى مقال نُشر مؤخرًا بعنوان "أدب العالم الثالث فى حقبة الرأسمالية متعددة الجنسيات" The Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism يصفه بأنه "ملحق لمقال ما بعد الحداثة"، يصف جيمسون العالم الثالث بأنه كيان متجانس يمكن تعريفه فقط من ناحية تجربته الكولونيالية(٥٦) . وعلى هذا الأساس يمضى ليرسم "نظرية علم الجمال المعرفى لأدب العالم الثالث" التى تبدأ بإعلان أن "نصوص العالم الثالث كافة بالضرورة ... رمزية al-legorical، وهى بشكل شديد التحديد لابد أن تُقرأ على أنها ما سوف أسميها قصصًا رمزية قومية national allegories". (٥٧) . وبينما يصف جيمسون أدب العالم الثالث كله بأنه مختلف عن أدب العالم الأول، إلا أنه واحد إلى حد كبير فى اختلافه، فهو يصف طريقة واحدة لابد أن يُقرأ بها، بينما يحذر قراءه فى الوقت نفسه قائلاً: "لن تكسب شيئًا بإلقائك نظرة فى صمت على الفرق الأساسى الخاص بالنصوص غير المُعترف بها. فلن تقدم لك رواية العالم الثالث الرضا الذى توفره لك رواية بروست Proust أو جويس Joyce" (٥٨) .

انتقد إعجاز أحمد الذى يدين موقف جيمسون المتعالى بصورة عامة، واستخدامه غير الإشكالى لنظرية العوالم الثلاثة، وتعريفه العالم الثالث على أنه آخر من ناحية تجربته الخاصة بالكولونيالية فحسب، لكى يصبح الموضوع السلبى للغرب الذى هو صانع التاريخ، هذا المقال انتقادًا عنيفًا وكان محقًا فى انتقاده(٥٩) . قد يسخر جيمسون من المقولة التى تربط أشكال الفكر الهيجلية بالتاريخ الأوروبى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، إلا أن استفادته من هيجل مثيرة للدهشة فى هذا السياق. فعلاقات العالم الأول بالعالم الثالث تُحلل بناء على بنية السيد والعبد الخاصة بهيجل (وإن كان لم يوضح أين يضع هذا العالم الثانى)، بينما يشبه وصف هيجل للمجتمعات الزراعية (بلا تاريخ) والمجتمعات الصناعية (ذات تاريخ) بالفرق بين العالمين الأول والثالث. وكما يوضح إعجاز أحمد، فإن جيمسون سرعان ما يبدأ بالإيحاء بفرق بدائى وليس تاريخى بين الاثنين(٦٠) . إلا أن أكثر ما يعترض عليه إعجاز أحمد هو أنه رغم إصرار جيمسون من ناحية على الفرق، أى على العالم الثالث

باعتباره آخر ، فإن هذا التصنيف نفسه يجعله يؤدى به بالضرورة إلى الإصرار على تجانسه:

> **يُعطى الفرق بين العالمين الأول والثالث باعتباره آخرية، إلا أن التغاير الثقافى الضخم الخاص بالتشكيلات الاجتماعية داخل ما يُسمى بالعالم الثالث يختفى تحت هوية "التجربة الوحيدة (١٠).**

هذا إذن متضمن داخل الشكل السردى للقصة الرمزية القومية. وبذلك يُحْدث اختزال العالم الثالث إلى تكوين واحد أثره على المستوى الجمالى فى مقولة الشكل السردى الرمزى المشترك لنصوص العالم الثالث كافة. نصوص العالم الثالث كافة؟ هل الأمر بالأحرى، كما يقول إعجاز أحمد، هو "أن تلك النصوص التى تقدم لنا قصصًا رمزية أصيلة هى وحدها التى يمكن الاعتراف بها على أنها نصوص أصيلة من أدب العالم الثالث، بينما يستبعد ما دون ذلك بالقطع" (١٢)؟ هنا نجد نموذجًا للعمل النمطى الخاص بالاستبعاد الذى يحدث الإجمال من خلاله، وللطريقة التى يجرى بها تشكيل الآخر باعتباره الذات. ويصبح الأثر الآخر لمنهج جيمسون الجدلى شديد الإلحاح واضحًا على الفور، حتى حين يتضح أن الشكل السردى المميز للعالم الثالث ليس سوى الصورة السلبية لذلك الشكل الذى يدعيه للغرب، بحيث ينتهى بهما الحال إلى ألا يكونا شيئًا لا يزيد كثيرًا عن كونه نسخة أخرى من نوعى الواقعية الغربية الخاصين بأويرباخ[٦١] . ويبدو أن العالم الثالث يقدم نقيض العالم الأول الجدلى لما بعد الحداثة، بحيث يمكن تجاوزهما معًا باسم مستقبل الاشتراكية اليوتوبى. ويصبح واضحًا أن جيمسون بحاجة إلى العالم الثالث أكثر مما يحتاج إليه هذا العالم. إلا أنه حتى هنا ليس الأمر شديد البساطة. ذلك أن ما بعد الحداثة نفسها تعرِّف بواسطة كونيتها **globality** واختراقها للعالم الثالث .

يقول جيمسون إن ما بعد الحداثة لا تسمح بفكرة المسافة النقدية. ورغم اعترافه على الفور بشكل مُجْمل من أشكال الفكر، وتعريفه التاريخ باستمرار على أنه سرد واحد وقصة واحدة، فهو حريص على الإبقاء على هذا الإجمال باعتباره نشاطه النقدى

بدلاً من تخيله على أنه حالة ثابتة للأشياء. ولذلك فهو يرفض جدل أدورنو السلبى لمصلحة القضاء على إمكانية مقاومة النسق المُجْمِل، وينتقد بنفس الطريقة ما يصفه بأنه رؤية فوكو للمستقبل باعتباره نسق الكولونيالية التامة. ذلك أنه يزعم أن الكولونيالية .

تتصور مستقبلاً خياليًا لنمط "شمولى" فيه آليات الهيمنة ... تُفهم على أنها اتجاهات لا رجعة فيها تزداد انتشارًا مهمتها هى استعمار الفلول الأخيرة ومن أفلتوا من الحرية الإنسانية؛ بعبارة أخرى، لكى تحتل وتنظم ما يزال قائمًا من الطبيعة موضوعيًا وذاتيًا (بطريقة تخطيطية جدًا، العالم الثالث والعقل اللاواعى)[٦٢] .

لكن رغم محاولاته لتمييز اتجاهه المُجْمِل عن اتجاه فوكو، فإنه من الصعب تحديد الفرق بين هذا الوصف الغريب وذلك الذى يقدمه جيمسون نفسه عن حالة ما بعد الحداثة. وهنا .

ينتهى الحال بالتوسع الجديد الضخم لرأس المال متعدد الجنسيات إلى اختراق واستعمار نفس تلك الملاذات ما قبل الرأسمالية (الطبيعة والعقل اللاواعى) التى كانت توفر مواطئ أقدام خارج نطاق التشريع الوطنى وأرشميدية للفاعلية النقدية[٦٣].

أصبحت ما بعد الحداثة نفسها قوة مُجْمِلة، وهو ما أدى إلى تحقيق مستقبل فوكو الشمولى الخيالى على ما يبدو؛ فقد اكتمل الآن استعمار العالم الثالث ("الطبيعة") مع "اختراق" النسق الكونى للرأسمالية متعددة الجنسيات وصولاً إلى أبعد مناطقه. ولكن ما هى مكانة الادعاء الذى يُطرح هنا؟ يبدو أن جيمسون يوحى بأن العالم الثالث قدم من قبل منظوراً نقدياً بل ونمط مقاومة للماركسية الغربية (تُرك وضع سكانه دون توضيح أو مناقشة). وقد ضاع ذلك الآن. ففى التشويش الذى تحدثه ما بعد حداثة الرأسمالية المتأخرة، "نحن" فى رأى جيمسون بحاجة من جديد إلى .

> **بدء فهم مواقفنا باعتبارنا ذوات فردية وجماعية واستعادة القدرة على العمل والكفاح التى يبطلها الآن اضطرابنا المكانى وكذلك الاجتماعى[٦٤] .**

ولكن مرة أخرى من هم "نحن" الذين يعنيهم هنا؟ من هو المضطرب؟ هل يشكل العالم الثالث موقعًا محتملاً للمقاومة أم لا؟ يتراوح جيمسون بين ادعاء أنه كذلك وأنه غير ذلك.

فى كل الأحداث نجد أن هؤلاء الذين فى الغرب هم أوضح من يعانون من التشويش السياسى والفكرى الخاص بالظرف ما بعد الحداثى، وهم من بحاجة فى رأى جيمسون إلى استعادة قدرتهم على العمل والكفاح. فما هو السبيل إلى تحقيق ذلك؟ الإجابة هى "من خلال وضع الخرائط المعرفية" cognitive mapping، حيث يعلن جيمسون أن هناك "حاجة إلى الخرائط". وكما هو حال أقدم استكشافات العالم الجديد، فإن .

> **الشكل السياسى لما بعد الحداثة ... سوف تكون وظيفته هى اختراع وتصور رسم الخرائط المعرفية الكونية، على المستوى الاجتماعى وكذلك المكانى[٦٥].**

إلا أن العالم كله قد لا يشكر جيمسون على "وضع الخرائط المعرفية" التى تحدث عنها. وقد لا يلقى المستكشفون ترحيبًا كبيرًا هذه المرة حين يواجهون ما لا يزال جيمسون يسميه "القبيلة البدائية". ذلك أنه لا يشعر الجميع بالامتنان لإتاحة فرصة القيام بدور آخر فى القصة الأوروبية الأمريكية.

إلا أن إحدى مزايا وضع الخرائط المعرفية هو أنه لا يبدو أنه يعتمد على العالم الثالث باعتباره نقيضًا جدليًا للحداثة التى يشير ليوتار إلى أنها ظاهرة غربية حتى ولو كانت تنطوى على ثقافة كونية[٦٦] . وفى إطار شكوى جيمسون من إحساسه بالارتباك فى الفضاء ما بعد الحداثى والحبس داخل حاضر ما بعد الحداثة، نجده يشير على وجه التحديد إلى

فقدان قدرتنا على تحديد مواقعنا داخل هذا الفضاء ووضع خرائط معرفية له. وبعد ذلك يُعاد إسقاط هذا على ظهور ثقافة كونية متعددة الجنسيات تتسم بلا مركزيتها وعدم إمكان تخيلها، وهى ثقافة لا يمكن للمرء فيها أن يحدد موقعه(٦٧).

لم تعد القوة المُجْمِلة هى الوعى الطبقى، ولا حتى التاريخ، وإنما الرأسمالية نفسها. غير أن الكلية لا يمكن فهمها. ومادام فهمها غير ممكن، فليس بالإمكان مقاومتها. ويمثل وضع الخرائط المعرفية، الذى يُفترض أن يواجه تجربة فضاء ما بعد الحداثة المعجزة، المقابل الخاص بجيمسون للوعى الطبقى عند لوكاش داخل الصفة الغالبة الثقافية لما بعد الحداثة(٦٨) . ويبدو هذا ذا أهمية بالنسبة للمفكر الحداثى اللامركزى الفردى. فإذا كان الأمر كذلك، هل يمثل العقل الذى يبنى الخريطة نقطة خارجانية يمكنه منها البدء فى أن يوضع فيما وراء ما بعد الحداثى؟ قد لا يكون من الحكمة الابتعاد أكثر من اللازم بالمجاز. فمقولة إن ساكن المجتمع ما بعد الحداثى يحتاج إلى خريطة معرفية، ولابد له من أن يعيد بناء "الخريطة الذهنية للكلية الاجتماعية والكونية التى نحملها داخل رءوسنا" لكى يستعيد بعض النفوذ السياسى، تصاغ من عبر تشابه غير مقنع إلى حد ما مع فرضية كيفن لينش **Kevin Lynch** التى تقول إن سكان المدن يصيبهم الشلل إن هم عجزوا عن وضع خريطة ذهنية لكلية مدينتهم(٦٩) . ربما صلحت هذه الفكرة بطريقة لطيفة على حد كبير باعتبارها طريقة لتبرير تجربة لوس أنجلوس التى تطورت على امتداد خطوط السِكك الحديدية فيها التى اختفت الآن وليس التخطيط المتقاطع **grid-plan** التقليدى الخاص بالمدينة الأمريكية(٧٠) . غير أن المقارنة بلندن تكشف عن ضعف التشابه؛ فحتى سائقى التاكسى الذين تدربوا شهوراً على تعلم "المعرفة" لا يمكنهم حمل كل محتويات خريطة **A-Z** الخاصة بلندن داخل رءوسهم. بل إن الخريطة التى يستخدمها أهل لندن باعتبارها خريطة ذهنية هى خريطة مترو الأنفاق، التى اشتُهر عنها أنها تحمل القليل من التطابق مع التخطيط الفعلى للمدينة فوق الأرض. وحتى الخريطة لا تمثل فى واقع الأمر نقطة خارجانية أو تأثير، إلا أنه يمكنها البقاء بسهولة داخل ما قد يسميه جيمسون الأيديولوجى.

هل يتوفر وضع الخرائط المعرفية لمفكر العالم الأول فى واقع الأمر؟ يبدو أن هناك بعض الخلط فى هذه النقطة. ففى "أدب العالم الثالث" يقول جيمسون إن "القصة الرمزية القومية" تساوى شكلاً من أشكال وضع الخرائط المعرفية متاح فقط للطبقات المَسُودة [٧١] . فى هذه الحالة قد يكون من المفترض أنه غير متاح لجيمسون نفسه، باعتباره أحد سادة العالم المميزين. ومع ذلك، فإنه رغم ما يوحى به من إمكانية أن تعمل القصة الرمزية القومية عمل القوة المضادة بالنسبة للارتباك ما بعد الحداثى الذى يعيشه المفكر الأمريكى، ففى الوقت نفسه ، وكما رأينا، فإن ما بعد الحداثة نفسها يعرِّفها اختراقها للعالم الثالث الذى لم يعد يسمح بموطئ قدم للفاعلية النقدية. ومرة أخرى يجد جيمسون نفسه مقاطَعًا فى العملية التى يصفها، حيث يعبر بالكتابة عن موقفه النقدى الخاص بالإبلاغ.

بدأت مقولته فى الفترة الأخيرة تزحف لمسافة أبعد، وأعيد الكفاح المكانى من أجل المستقبل بقوة إلى التاريخ. وفى "ما بعد الحداثة" يخبرنا جيمسون أن الارتباك وفقدان الإحداثيات، والعجز ذهنيًا عن تصوير الكل، كان ظاهرة ما بعد حداثية على وجه التحديد. وبذلك كان الفضاء المفرط ما بعد الحداثى أثرًا خاصًا من آثار الرأسمالية المتأخرة. إلا أنه أشار مؤخرًا إلى أن هذا النوع من التشويش هو فى الواقع نتاج الكولونيالية وأنه بالإمكان شرح الأشكال الجمالية المحددة لما بعد الحداثة. ولكن لم التوقف عند ما بعد الحداثة؟ يمكن أن يقال إن الظروف التى يصفها جيمسون، وفيها يكون ما ينتج عن "الانفصال المكانى" الخاص بالكولونيالية "نتيجة هى العجز عن فهم الطريقة التى يعمل بها النسق ككل"، تشكل التجربة المميزة الخاصة بالرأسمالية نفسها.[٧٢] وفى نمط الإنتاج الإقطاعى وحده يمكن أن يكون الكل جزءًا من التجربة المعاشة الفورية بهذه الطريقة. وحتى فى هذه الحالة....

كما أشرنا من قبل، ربما تكون ما بعد الحداثة، التى فُقدت فيها الخرائط الإمبريالية القديمة، هى ظرف الرأسمالية المتأخرة فحسب، بل كذلك ظرف ضياع المركزية الأوروبية، وضياع "التاريخ" نفسه. وطبقًا لما يقوله جيمسون، قد تكون ما بعد الحداثة حينئذ النقيض الجدلى للاستشراق؛ أى حالة من التشويش. وهو ما قد يعنى

أن التاريخ لم يعد قصة واحدة، حتى وإن استمر التاريخ الغربى فى التآمر مع "القصة الضخمة التى لم تنته" للاستغلال الخاصة به، واستمرت الماركسية كذلك فى إقرار الرأسمالية الكونية كما يعترف جيمسون؛ على أساس أن هذا هو الإعداد اللازم للاشتراكية الكونية[٧٣] . غير أنه فى هوامش العالم الثالث غير المستقرة، التى يمكن أن نقول إنها ليست الطبيعة ولا العقل اللاواعى وليست بطبيعة الحال كيانًا مغايرًا بحال من الأحوال، يواجه مشروع جيمسون ذو السرد الواحد نداء يظل متجاوزًا له دائمًا:

فلتأتوا إذن يا رفاق، فقد انتهت اللعبة الأوروبية أخيرًا....
إنها مسألة بدء العالم الثالث تاريخًا جديدًا[٧٤].

الهوامش

1 Fredric Jameson, 'Cognitive Mapping', in *Marxism and the Interpretation of Culture,* eds Cary Nelson and Lawrence Grossberg (London: Macmillan, 1988), 347.

2 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act* (London: Methuen, 1981). *The Political Unconscious* was translated into German in 1988, but has yet to be translated into any other European language.

3 50 Cornel West, for example, argues that Fredric Jameson effected an 'American Marxist Aufhebung of poststructuralism', and of contemporary criticism to ethics ('Ethics and Action in Fredric Jameson's Marxist Hermeutics', in Jonathan Arac. ed., *Postmodernism and Politics* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986], 128). On feminism and male critics, see Elaine Showalter, 'Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the Year', *Raritan* 3 (1983), 13049.

4 For the same reasons, the Althusserian discourse theory of Michel Pêcheux *(Language, Semantics and Ideology. Stating the* Obvious, trans. Harbans Nagpal [London: Macmillan, 1982]) achieved little impact when published in English in 1982, the year after the *Political Unconscious.*

5 Terry Eagleton, 'The Idealism of American Criticism', *New Left Review* 127 (1981), 60.

6 William Dowling, *Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to The Political Unconscious* (London: Methuen, 1984), 14. Dowling's book is designed to give the reader unfamiliar with Jameson an account of the necessary background information on Marxism; it is all the more surprising therefore that Sartre is mentioned only once.

7 Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1971), xi, 307.

8 The contemporary political context for Marxism in the US is the major historical and situational factor that has determined the course of Jameson's work. The problem for any US Marxist criticism is that, although Marxism is perfectly acceptable in the academy, since McCarthy there has been no corresponding political culture to which it could correspond. An indication of the context as Jameson himself saw it in the early seventies comes in his chapter on Sartre in *Marxism and Form* (1971) where he remarks:

> It is worth stressing, for the American reader, the profound difference between the American and the European context in this respect: for in Europe Marxism is

> an omnipresent, living mode of thought, one with which every intellectual is bound to come into contact in one way or another, and to which he is obliged to react. (207)

It is clear from this citation that Jameson sees himself as writing for the 'American reader'. This accounts for his characteristic position of surveying Marxist theory from the empyrean and commodifying it for a readership presumed to be unfamiliar with such material and certainly not politically committed in relation to it, which means that Jameson can get away with theoretical arguments - and particularly theoretical syntheses - that it would be impossible to make in a European political context.

9 There is some precedent for this project: Mark Poster, for example, in *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser* (Princeton: Princeton University Press, 1975), instances the two rather unlikely candidates of Baudrillard (360) and Derrida (353~) as offering the possibility of a reciprocity between the two positions. Jameson does provide some discussion of the political context of Althusser's work in the *Political Unconscious* (27n, 37, 54n). For Jameson's relation to Lukacs and Sartre, and for an extended comparison between Sartre and Althusser, see Michael Sprinker, *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (London: Verso, 1987), 153-205.

10 Dowling,Jameson, *Althusser, Marx*, 13.

11 In *Marxism and Form*, Jameson describes Sartre's move as follows::

> It is certain that, in opposition to Engels, Sartre aims at replacing the 'primacy' of the economic with that of praxis and class struggle. He wishes, he tells us at several points, 'to substitute history for economistic and sociological interpretations, or in more general terms, for all determinisms'; 'sociology and economism must both be dissolved back into *history itself*.
> (293~)

12 A device already criticized by Bachelard in his attack on 'continuists' who contrive to give history all the continuity and unity of a book by the use of narrative *(Le Materialisme rationnel* [Paris: Presses universitaires de France, 1953], 209).

13 *Political Unconscious*, 27.

14 Fredric Jameson, 'The Re-invention of Marx', *Times Literary Supplement* 3832 (1975), 943; this project was subsequently sketched out in 'Marxism and Historicism', in *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986. Volume* 2 *The Syntax of History* (London: Routledge, 1988), 148-77, before being fully developed in *The Political Unconscious.*

15 *Political Unconscious,* 13; it should be mentioned that Jameson does qualify this

phrase: '(here using the shorthand of philosophical idealism)'.

16 In this respect, Jameson differs significantly from Sartre, as well as from current initiatives to bring back the Subject.

17 Jean -Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: I, Theory of Practical Ensembles*, trans. Alan Sheridan-Smith, ed. Jonathan Ree (London: Verso, 1976), 37~04, 57~83.

18 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capita4* trans. Ben Brewster (London. New Left Books, 1970), 63.

19 *Reading Capital*, 253. Althusser continues: 'Thus the "social relations", instead of expressing the structure of these practices, of which individuals are merely the effects, would be generated from the multiplicity of these centres, i.e., they would have the structure of a practical inter-subjectivity'.

20 Cf. Anders Stephanson, in 'Regarding Postmodernism - A Conversation with Fredric Jameson': 'Your model goes from the microlevel, assorted things here and there, to the macrolevel represented by Mandel's concept of Late Capitalism. These 'homologies" between the three moments of capitalism and the three moments in cultural development (realism, modernism and postmodernism) lend credence to descriptions of your position as unreconstructed Lukacsianism. It does seem a case of expressive causality, correspondences and all.... Problems arise... with the mediating instances, the way in which you jump from the minute to the staggeringly global' *(Social Text* 17 [1987], 3~).

21 Barry Hindess and Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), cited five times in the course of Jameson's opening theoretical chapter. Further references will be given in the text.

22 *Pre- Capitalist Modes of Production*, 27~7.

23 *Political Unconscious*, 97.

24 *Critique of Dialectical Reason*, I, 579.

25 Here Jameson counters the argument that links totalizing thought to totalitarianism, that as he puts it there is a straight line from Hegel's Absolute Spirit to Stalin's Gulag, on rather different grounds. In a cunning riposte to poststructuralists, he argues that if this were true it would constitute an example of an expressive causality between different levels which would be in contradiction with the anti-Hegelian position of those who make it (see Jameson, 'Cognitive Mapping', 354).

26 Similarly, although he allows Althusser's refutation of the master narratives of historicism in which history is rewritten in terms of an underlying self-realizing meaning, Jameson himself nevertheless goes on to propose a new "'fundamental" hidden master narrative' *(Political Unconscious*, 28).

27 *Pre- Capitalist Modes of Production, 318.*

28 *Pre-Capitalist Modes of Production*, 311.

29 In fact that particular truism had been pointed out long before by Sartre and Levi-

Strauss among others, who had observed that 'history is a method with no distinct object corresponding to it' without feeling the need to draw Hindess and Hirst's absurdly literal conclusion and to condemn history as such (Sartre, 'Replies to Structuralism', *Telos* 9 [1971], 114, cited in the *Political Unconscious*, 47, and Levi-Strauss, *The Savage Mind* [London: Weidenfeld and Nicolson, 1966], 262). Hindess and Hirst's rejection of history here assumes that other objects, apart from history, can be known outside representation. The realization that they cannot leads Hindess and Hirst, in *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of Pre-Capitalist Modes of Production* (London:
Macmillan, 1977), to reject epistemology (that is, epistemological guarantees) altogether (9-33) - which only means that knowledge is back where non-Marxist science in the twentieth-century has always thought it was, uncertain. For criticisms of Hindess and Hirst's position, see Tony Skillen, 'Discourse Fever:
Post-Marxist Modes of Production', *Radical Philosophy* 20 (1978), 3-8, and Andrew Collier, 'In Defence of Epistemology', *Radical Philosophy* 20 (1978), 8-21.

30 Paul Q. Hirst, *Marxism and Historical Writing* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), vii. Deleuze's account of the 'crisis of representation' comes in Deleuze and Guattari, *Anti- Oedipus Capitalism and Schizophrenia* (trans. Robert Hurley *et al.* (New York: The Viking Press, 1977).

31 For example, Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983), Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

32 Jacques Derrida, 'Le Facteur de la verite', in *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987), 413-96.

33 Jameson, 'Marxism and Historicism', 164.

34 Samuel Weber, *Institution and Interpretation* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1987), 50.

35 Particularly, as Weber argues, that of Stanley Fish in *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

36 cf. Geoff Bennington, 'Not Yet', *Diacritics* 12:3 (1982), 23-32.

37 *Political Unconscious*, 10.

38 Jameson introduces his book on Sartre with a discussion of the importance of style (*Sartre: The Origin of a Style* [New Haven: Yale University Press, 1961], vii); since the end of his Althusserian period Eagleton has placed an increasing value on style and rhetoric, advocating a rhetoric of persuasion rather than the traditional Marxist appeal to absolute verities (see for example his discussion of Jameson, 'Fredric Jameson: The Politics of Style' in *Diacritics* 12:3 (1982), 14-22, and the last chapter

of Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* [Oxford: Blackwell, 1983]). Jameson and Eagleton have also been followed by Frank Lentricchia who rejects Marxism as a 'true' scientific theory, substantiated by appeals to the laws of history, and sees Marxism instead as a persuasive rhetoric, its goal 'the formation of genuine community' *(Criticism and Social Change* [Chicago: University of Chicago Press, 1983], 12).

39 Jameson, Foreword to Jean-Fran;ois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: Minnesota University Press, 1984), viii-ix.

40 Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard Trask (New York: Anchor Book, 1957), 19. All further references will be given in the text.

41 See Tzvetan Todorov's illuminating essay on patristic exegesis in *Symbolism and Interpretation*, trans. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 97-130.

42 See Mark Cousins and Athar Hussain, *Michel Foucault* (London: Macmillan, 1984), 26~2. Foucault's position here would distinguish him from contemporary historians such as de Certeau, who see the historian's task as a matter of joining together the two incommensurable realms of the real and writing (Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975), 5; cf. Jean-Francois Lyotard, *Des dispositifspulsionnels* (Paris: Union generale d'e'diuons, 1973), 18~ 2, and *The Diferend*, trans. Georges Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988), 32-58.

43 *Political Unconscious*, 40, 91-102.

44 Jameson, 'Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism', *New Left Review* 146 (1984), 53-92. Further references will be given in the text.

45 See Andreas Huyssen, 'Mapping the Postmodern', in *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 179-221.

46 This was one of the aspects of Jameson's 'Postmodernism' article most disputed in the responses to it; seL' in particular Terry Eagleton, 'Capitalism, Modernism and Postmodernism', *New Left Review* 152 (1985), 6~73.

47 'The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodernism Debate', in Jameson, *The Ideologies of Theory*, II, ill; cf. Jameson's comment in 'Regarding Postmodernism': 'The languages that have been useful in talking about culture and politics in the past don't really seem adequate to this historical moment' (37).

48 This simultaneous experience of fragmentation and totalization has become a constant preoccupation for Jameson, as it was for Sartre. For example: 'rather than clinging to this particular mirage of the "centered subject" and the unified personal identity, we would do better to confront honestly the fact of fragmentation on a

global scale', or, 'we Americans, we masters of the world, are in something of the same position. The view from the top is epistemologically crippling, and reduces its subjects to the illusions of a host of fragmented subjectivities' (Jameson, 'Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism', *Social Text* 15 [1986], 67,85).

49 The problem might be said to start with Jameson's postmodern 'hyperspace': a way of thinking against its seamless homogeneity, might be to read it against Foucault's 'Of Other Spaces' *(Diacritics* 16:1 [1986], 22-27). On paranoia and the missing body of the father in Jameson, see Weber, *Institution and Interpretation,* 54-8.

50 'Writing and Gender' Conference, London, July 1986. On utopia see Jameson's 'Of Islands and Trenches: Neutralization and the Production of Utopian Discourse', *The Ideologies of Theory,* II, 75-101, and Barbara Goodwin and Keith Taylor, *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice* (London:

51 Jameson, 'Reification and Utopia iii Mass Culture', *Social Text* 1(1979), 135-8.

52 Jameson, 'Third World Literature', 85.

53 cf. Frantz Fanon's argument that Third World countries ought not to have to choose between the capitalist and socialist systems, which would only define them according to the Western systems *(The Wretched of the Earth,* trans. Constance Farrington [Harmondsworth: Penguin Books, 1967], 77-8).

54 *Marxism and Form,* 231; cf. 165.

55 It is significant that in *Marxism and Form* Jameson follows the Sartrean position whereby pre-capitalist societies are not considered to be part of History:

> It is only on this condition that history as a whole can have a meaning, or a single direction, in the sense that projects are acquiring increasingly vaster fields of influence in all senses. We may anticipate the thesis of the projected second volume of the *Critique [of Dialectical Reason]* hinted at here and there in the [first] volume, by saying that the 'meaning' of history is just such a totalization. It is a becoming rather than a being; and in genuine dialectical fashion, we may assume that in prehistoric times, when men lived in unrelated groups and tribes, history, in effect, had no single meaning. Only now, when the world is becoming one, and when events in any given area are involved in and affect the very being of people in wholly distinct countries and societies, can we begin to have even a vague realization of what human life would be like if it were a single project, had a single meaning, constituted a single 'totalization in course . (231-2)

By the time of *The Political Unconscious,* however, as we have seen, everyone is

included. The shift discernible here, whereby all history, prehistoric or otherwise, is assimilated into one grand narrative, is exactly paralleled by the complaint that late capitalism, or its cultural form of postmodernism, has assimilated everything to the extent that Marxism has lost any 'exterior' perspective.

56 'Third-World Literature', 68-9; cf. *Political Unconscious*, 92.

57 'Third-World Literature', 68-9. For a comparable gesture, on a less politically sensitive topic, see 'Reification and Utopia', 147: 'All contemporary works of art....

58 'Third-World Literature', 65.

59 Aijaz Ahmad, 'Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory"', *Social Text*, 17(1987), 3-25.

60 Similarly Jameson slips from 'nation' to 'culture', 'society', 'collectivity', as if these were interchangeable terms.

61 See 'Third-World Literature', 79-80: 'Such allegorical structures ... are not sc much absent from first-world cultural texts as they are *unconscious*, and therefore they must be deciphered by interpretative mechanisms that necessarily entail a whole social and historical critique of our current first-world situation. The point here is that, in distinction to the unconscious allegories of our own cultural texts third-world national allegories are conscious and overt'. In 'Magic Realism Film' *(Critical inquiry* 12:2 [1986], 301-25), Jameson suggests that, in a similar way, magic realism in Latin American film offers 'as a possible alternative to the narrative logic of contemporary post-modernism', its more direct presentation of 'narrative raw material'; Third-World films present 'historical raw material in which disjunction is structurally present', a reflection of conflicting pre-capitalist and capitalist modes of production. The implicit assumptions at work here are all too obvious.

62 *Political Unconscious*, 92.

63 Jameson, 'Postmodernism', 37; cf. also 73-80.

64 'Postmodernism', 92.

65 'Postmodernism', 89, 92. On mapping, totalizing, and colonialism see Jose Rabasa, 'Allegories of the *Atlas'*, in *Europe and Its Others*, ed. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), II, 1-16.

66 The postmodern condition, Lyotard tells us, is only a symptom of 'the most highly developed societies' *(The Postmodern Condition*, xxiii), and Jameson concurs by using it almost as a synonymous term for American culture as such ('global American postmodernist culture', 'Third-World Literature', 65).

67 'Regarding Postmodernism', 33. Jameson describes cognitive mapping as 'the invention of ways of using one object and one reality to get a mental grasp of something else which one cannot represent or imagine' (45); cf. Robert John Ackermann, *Wittgenstein'5 City* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988). In 'Cognitive Mapping' (35O~1), Jameson advances a theory of three types of space

which correspond to the three stages of capitalism (postmodern space therefore corresponds to late capitalism).

68 'If we want to go on believing in categories like social class, then we are going to have to dig for them in the insubstantial bottomless realm of cultural and collective fantasy' ('Reification and Utopia', 139).

69 'Cognitive Mapping', 353, citing Kevin Lynch, *The image of the City* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960).

70 Reyner Banham, *Los Angeles: The Architecture of Four Ecologies* (London: Allen Lane, 1971).

71 'Third-World Literature', 87.

72 Jameson, *Nationalism, Colonialism and Literature: Modernism and Imperialism* (Derry: Field Day Pamphlets 14, 1988), 11.

73 *Political Unconscious*, 102. Jameson admits that 'the project of cognitive mapping obviously stands or falls with the concept of some (unrepresentable, imaginary) global social totality that was to have been mapped'('Cognitive Mapping', 348; cf. 356, 358~0).

74 Fanon, *The Wretched of the Earth*, 251~.

الفصل السابع

الاستشراق المشوّش

١ - الكولونيالية والنزعة الإنسانية

لكن كيف نكتب تاريخًا جديدًا؟ متى يكون التاريخ، كما أشار سيزير، أبيض؟[١] . قد يبدو نقد بُنى الكولونيالية نشاطًا هامشيًا بالنسبة للقضايا السياسية العامة الخاصة بالنظرية الأدبية والثقافية، حيث يلبى فقط حاجات الأقليات أو ذوى الاهتمام المتخصص بالتاريخ الكولونيالى. غير أنه رغم اهتمامه بالهوامش الجغرافية للثقافة الأوروبية المركزية، فلابد لإستراتيجيته طويلة المدى أن تحدث إعادة بناء أساسى للفكر الأوروبى، والتأريخ الأوروبى بصفة خاصة.

لم تكن تلك مسألة تأسيس نقد الكولونيالية فى مواجهة الثقافة الأوروبية، بل هى بالأحرى مسألة بيان مدى عمق تورط كل منهما فى الأخرى. فقد لا يكون من الممكن تخيل الفكر الأوروبى منذ عصر النهضة بدون أثر الكولونيالية، مثلما أنه قد لا يكون من الممكن تخيل تاريخ العالم منذ عصر النهضة بدون تأثيرات الأوْرَبة. وهكذا فهى ليست مسألة نزع التفكير الكولونيالى من الفكر الأوروبى، أو مسألة تطهيره كما هو الحلم الحالى الخاص بـ"اجتثاث" العنصرية. بل إنها مسألة إعادة موضعة الأنساق الأوروبية من أجل بيان التاريخ الطويل لعملها باعتباره أثر الآخر الكولونيالى الخاص بها، تعبر عنه بإيجاز ملاحظة فانون: "إن أوروبا بالمعنى الحرفى للكلمة من خلق العالم الثالث"[٢] . ولا ينبغى لنا افتراض أن معاداة الكولونيالية قُصِرت على عصرنا؛ فالتعاطف مع الآخر المقموع، والضغط من أجل نقض الكولونيالية مسألة قديمة قدم

الكولونيالية الأوروبية ذاتها[٣] .أما الأمر الجديد في السنوات التي مرت منذ الحرب العالمية الثانية، التي حدث خلالها في الغالب نقض الكولونيالية، فهو تلك المحاولة المصاحبة لنقض كولونيالية الفكر الأوروبي وأشكال تاريخه كذلك. وهي بذلك تميز التحول الأساسي والأزمة الثقافية التي توصف الآن بأنها ما بعد الحداثة.

من الممكن القول بأن هذا المشروع بدأه في عام ١٩٦١ كتاب فانون "معذبو الأرض" Wretched of the Earth . والكتاب برنامج ثوري لنقض الكولونيالية وتأسيس تحليل آثار الكولونيالية على الشعوب المستعمَرة وثقافاتها. ووضع أثناء ذلك العالم الثالث في الصدارة باعتباره البديل الأساسي للنظام المعاصر الخاص بالنفوذ العالمي والأيديولوجيتين المتنافستين له وهما الرأسمالية والاشتراكية. ورغم تأثير سارتر، فقد كان لدى فانون القليل من الوقت الذي يمنحه للفرضية الأساسية الخاصة بكتاب "نقد العقل الجدلي" الذي نُشر في العام السابق، وهي أن البشر باعتبارهم أدوات واعية بذاتها تخلق واقع التاريخ. وهو يشير على عجل إلى ما يعنيه ذلك حين يوضع في سياق كولونيالي:

> **يصنع المستوطن التاريخ ويكون واعيًا به. ولأنه يرجع باستمرار إلى تاريخ البلد الأم، فهو يشير بوضوح إلى أنه هو نفسه امتداد لذلك البلد الأم. وهكذا فإن التاريخ الذي يكتبه ليس تاريخ البلد الذي يستولي عليه وإنما تاريخ أمته، فيما يتعلق بكل ما تنتقيه وكل ما تنتهكه وتذيقه الجوع (٤٠) .**

إذا كان البشر يصنعون التاريخ، فإن فانون يبين هنا كيف أن الرجال والنساء الذين هم موضوعات ذلك التاريخ محكوم عليهم بالجمود والصمت. وكتابه موجه إلى هؤلاء الرجال والنساء. ولا يتوقف نقده لأوروبا عند التاريخ العنيف الخاص بالاستيلاء الكولونيالي. فهو يشير إلى أن أثر الكولونيالية هو نقض إنسانية السكان الأصليين، وهي عملية من المفارقة أنها تجد لها مبرراً في قيم النزعة الإنسانية الغربية. وهذه النزعة الإنسانية يهاجمها فانون باستمرار ويسخر منها. وهو على سبيل المثال يحث قراءه في الخاتمة قائلاً:

اتركوا أوروبا هذه التى لا يتوقفون فيها عن الحديث عن الإنسان ومع ذلك يقتلون البشر أينما وجدوهم، على ناصية كل شارع من شوارعهم، وفى كل ركن من أركان المعمورة. إنهم يجثمون منذ قرون على صدر البشرية كلها تقريبًا باسم ما يسمونه التجربة الروحية....

تلك هى نفسها أوروبا التى لا يتوقفون فيها عن الحديث عن الإنسان، ولم يتوقفوا قط عن الإعلان فيها عن أنهم مهمومون فقط برفاهية الإنسان. والآن نعرف ما أشكال المعاناة التى تحملتها البشرية مقابل كل انتصار حققته من انتصارات العقل (٢٥١).

كما قد يكون متوقعًا، كان ذلك الجانب من نقد فانون هو ما أثر على سارتر تأثيرًا خاصًا. ففى "نقد العقل الجدلى" يرفض سارتر الفكرة الإنسانية التى تقول إن هناك ماهية غير تاريخية للإنسان، مع أن الكتاب يقوم رغم ذلك على محاولة وضع "الإنسان" الأوروبى نفسه فى مركز التاريخ. ولا شك فى إمكانية إضافة تدخل فانون إلى قائمة أسباب انهيار مشروع سارتر.

يقول فانون إن "نقض الكولونيالية الذى يعتزم تغيير نظام العالم هو بكل وضوح برنامج للفوضى التامة" (٢٧)، ولا يزيد هذا على ما هو فى الفوضى التى تحدثها فى القيم المتصلة بالنزعة الإنسانية الأوروبية. وفى المقابل يحدد التقديم الرائع الذى كتبه سارتر لكتاب "معذبو الأرض"، الموجه على وجه الخصوص للقارئ الأوروبى، الخطوة الأولى التى يقوم بها أوروبى فى نقد الثقافة الأوروبية من منظور مشاركتها فى الاشتراكية. ولا يحاول سارتر تقبل التاريخ المعاصر بالنوح على انهيار الغرب، كما أنه لا يعترف وحسب بعنف تاريخ الهيمنة الأوروبية. وتنبع أهمية مقال سارتر من حقيقة أنه يعترف، رغم قضائه السنوات القليلة الأخيرة محاولاً تحويل النزعة الاقتصادية الماركسية إلى نزعة إنسانية، بأن النزعة الإنسانية ذاتها، التى كثيرًا ما يشار إليها باعتبارها ضمن أسمى قيم الحضارة الأوروبية، متواطئة تواطؤًا شديدًا مع سلبية عنف الكولونيالية وكان لها دور مهم فى أيديولوجيتها. وقد جرى تشكيل أفكار الطبيعة الإنسانية، والإنسانية، والصفات الكلية للعقل الإنسانى باعتبارها الصالح العالم

للحضارة الأخلاقية فى نفس تلك القرون شديدة العنف فى تاريخ العالم التى تُعرف الآن باسم حقبة الكولونيالية الغربية. وكان أثر ذلك نقض إنسانية العديد من الشعوب الذوات؛ وهو ما يسميه سارتر "محو تقاليدها، وإحلال لغتنا محل لغتها، وتقويض ثقافتها دون أن نمنحها ثقافتنا" (١)

إلا أن هذه الفوضى يجرى عكسها الآن. ويعلن سارتر: "ذلك أننا فى أوروبا يجرى تحريرنا من الكولونيالية كذلك":

> **يعنى هذا أن المستوطن الموجود داخل كل منا يجرى اجتثاثه بوحشية. ولننظر إلى أنفسنا - إن كنا نتحمل ذلك - ونرى كيف أصبحنا. لابد لنا فى البداية من مواجهة الكشف غير المتوقع، وذلك التعرى الخاص بنزعتنا الإنسانية. وهناك ترونها عارية تمامًا، وهو ما لا يعد منظرًا جميلاً. فهى لم تكن سوى أيديولوجيا من الأكاذيب، وتبرير مثالى للسلب والنهب. ولم تكن كلماتها المعسولة وتظاهرها بالحساسية سوى تبريرات لاعتداءاتنا (٢١).**

كان هذا الاعتراف باستغلال الإنسانى باعتباره نسقًا على قدر كبير من التسييس أدى إلى النقد المستدام لـ"الإنسان" من قبَل مجموعة كبيرة من مفكرى ما بعد الحرب فى حركة تعرف باسم "معاداة الإنسانية" .anti-humanism القليل من المشروعات السياسية الفكرية ولَّد ذلك القدر من الخلاف والعداء وعدم التسامح بشكل ينطوى على المفارقة، ولكن ربما بشكل عارض كذلك. المدهش هو أن قليلين ممن يدافعون عن النزعة الإنسانية يسألون بعد كل هذا عن مصدر معاداة النزعة الإنسانية. يشير التعريف الدارج إلى أنها نبعت من نقد النزعة الإنسانية الماركسية الذى بدأه ليفى ستروس وألتوسير ضد سارتر وغيره مثل جارودى Garaudy والحزب الشيوعى الفرنسى. غير أن هذه الرواية لا تخبرنا بأكثر من أن نقد الخاص بالنزعة الإنسانية الماركسية كان مصدره المعادين للنزعة الإنسانية. وهى بقبولها مجانسة ألتوسير الإستراتيجية لكل النزعات الإنسانية فى نزعة إنسانية واحدة على علاتها، تهمل تمامًا

المحاولة الإنسانية الماركسية التى قام بها لوكاش وسارتر وآخرون لتأسيس "نزعة إنسانية جديدة" تحل، بسبب مفهوم التنوير الخاص بطبيعة الإنسان الثابتة، محل "النزعة الإنسانية التاريخية" التى قد ترى "الإنسان على أنه نتاج نفسه ونشاطه داخل التاريخ"(٤) .إلا أن هذا النشاط التاريخى نفسه شكَّل أساس نقد الخاص بكلا النوعين من النزعة الإنسانية من قبِل الكُتَّاب غير الأوروبيين مثل سيزير وفانون. وتبدأ هذه الصورة من معاداة النزعة الإنسانية بتورط النزعة الإنسانية فى تاريخ الكولونيالية، وهو ما يبين أن الاثنتين لا يمكن فصلهما عن بعضهما بسهولة كبيرة. فقد بدأت النزعة الإنسانية من منظور الكولونيالية باعتبارها شكلاً من أشكال إعطاء المشروعية الذى يقدمه المستعمرون كنوع من التبرير الذاتى لشعبهم، إلا أنه فى وقت لاحق ، عندما تحول عرَّفه عبدول جان محمد Abdul JanMohammad بأنه مرحلة الكولونيالية "المهيمنة" إلى مرحلة "متجانسة" من الكولونيالية الجديدة، استُغلت النزعة الإنسانية بصفتها شكلاً من أشكال السيطرة الأيديولوجية الخاصة بالشعوب المستعمَرة(٥). وضع هذا بدوره بُنى الكولونيالية الجديدة فى موضعها المناسب استعداداً لنقض الكولونيالية. ويصف فانون الأمر كما يلى :

> **كانت البرجوازية الكولونيالية فى واقع الأمر قد زرعت بعمق فى عقل المفكر المستعمَر، فى حوارها النرجسى الذى يفسره أعضاء جامعاتها، أن الصفات الماهيوية - التى هى الصفات الماهيوية الخاصة بالغرب بطبيعة الحال - تظل خالدة رغم كل الأخطاء التى قد يرتكبها البشر(٣٦).**

وهكذا فإن تلك الملامح الماهيوية الكلية التى تحدد الإنسانى تغطى على تشبيه الإنسانى نفسه بالقيم الأوروبية؛ وهو ربط قد يكون أكثر وضوحًا فى التعريف الماركسى للتاريخ الذى يعلن أنه إذا كان التاريخ نتاج الأفعال الإنسانية، فحينئذ لا يمكن أن يُقال سوى أنه يبدأ على وجه الدقة حين تفسح المجتمعات "البدائية" الطريق للحضارة (الأوروبية). ولذلك فإن نقد النزعة الإنسانية فى هذا السياق لا يعنى أنك لا تحب الكائنات البشرية وليس لديك أخلاق - جوهر هجمات معينة تشن ضد "معاداة

النزعة الإنسانية" ـ بل العكس هو الصحيح. وهو يشك فى استخدام الإنسانى كنسق تفسيرى يدعى توفير فهم عقلانى لـ"الإنسان"؛ وهو كلى مفترض يقوم على استبعاد وتهميش الآخرين بالنسبة له، مثل "المرأة" أو "السكان الأصليين".

ويمكن العثور على مثل هذا الشك فى مقال قصير كتبه رولان بارت بعنوان "عائلة الإنسان الكبرى"[٦]. ويناقش بارت المعرض الفوتوغرافى الشهير الذى ينظم حول خيال كلية التجارب الإنسانية الأساسية. ويشير بارت إلى الطريقة التى تعرض بها "عائلة الإنسان" خرافة المجتمع الإنسانى الكونى فى مرحلتين. ففى المرحلة الأولى هناك تأكيد على الفرق، حيث تجمّع نوعيات غريبة من الأنشطة اليومية الخاصة بالعمل واللهو والميلاد والموت وغيرها؛ غير أن هذا التنوع يقدم فقط لكى يُحَط من شأنه مرة أخرى باسم الوحدة الأساسية التى توحى بأن كل هذه التجارب تكون فى مستوى من المستويات متطابقة، رغم الفروق الثقافية والتاريخية الشاسعة، ذلك أن تحتها طبيعة إنسانية واحدة وبالتالى ماهية إنسانية مشتركة. ويقول بارت إن مثل هذه النزعة الإنسانية، التى تبعث إلى حد كبير على الطمأنينة على المستوى العاطفى، تعمل فقط للقضاء على الفروق "التى سوف نسميها هنا 'إجحافًا' وحسب":

> **تسلم أية نزعة إنسانية بأنه عند حك تاريخ البشر قليلاً، أو نسبية مؤسساتهم، أو التباين السطحى فى ألوان بشرتهم (ولكن لم لا تسأل والدا إيميت تل Emmet Till الطفلة الزنجية الصغيرة التى اغتالها البيض عن رأيهم فى عائلة الإنسان الكبرى)، سرعان ما نصل إلى صخرة الطبيعة الإنسانية الكونية (١٠١).**

لا ينكر أحد بالطبع أن هناك حقائق كلية مثل الميلاد والموت. ولنستبعد سياقها التاريخى والثقافى وسيبدو كل شىء يمكن أن يقال إنه حشو زائد وتكرار لا نفع منه. وكما تشير تشاندرا تالباد موهانتى **Chandra Talpade Mohanty**، "فإن المرأة الأم فى العديد من المجتمعات ليست فى أهمية القيمة المتصلة بتنشئة الأم لأطفالها فى تلك المجتمعات"[٧]. وبالمثل يقول بارت إن الإشارة إلى كون العمل أمرًا طبيعيًا مثل الميلاد أو الموت تنفى تاريخيته، وظروفه وأنماطه وغاياته المختلفة؛ وهى خصوصيات مهمة إلى حد

أنه لن يكون من العدل أن نخلط فى الهوية الإيمانية البحتة العامل الكولونيالى أو الغربى (ولنسأل كذلك عمال شمال أفريقيا القاطنين فى حى جوت دور Goutte d'Or فى باريس عن رأيهم فى عائلة الإنسان الكبرى)(١٠٢).

كما تبين أمثلة بارت، فإنه يضع باستمرار القيم الكلية المزعومة الخاصة بالنزعة الإنسانية فى منظور حقائق الكولونيالية والعنصرية الغربية الذى ينطوى على المفارقة. ويعزز هذا ما قد يكون معروفًا أكثر بتحليل الأساطير، وهو غلاف مجلة "بارى ماتش Paris Match" الذى يصور جنديًا أسود شابًا فى زى عسكرى فرنسى يحيى العلم الفرنسى. ويوضح بارت مقدار دلالة هذه الصورة الفوتوغرافية، وهى تعزيز الأيديولوجيا الكولونيالية، وعائلة الإمبراطورية الفرنسية: "ذلك أن كل أبنائها يخدمون، بإخلاص فى ظل علمها، دون أى تمييز لونى، وأنه ليس هناك رد أفضل من ذلك على من يعيبون فى الكولونيالية المزعومة من ذلك الحماس الذى يبديه هذا الزنجى فى خدمة من يسمون قامعيه" (١١٦) [٨].

كما تشير تحليلات بارت، كان النقد الفرنسى الخاص بالنزعة الإنسانية يدار منذ البداية على أنه جزء من النقد السياسى الخاص بالكولونيالية. ولذلك يبين تحليل الخطاب الكولونيالى السبب فى أن "معاداة النزعة الإنسانية" لم تكن مجرد مشروع فلسفى. ويقول المعادون للنزعة الإنسانية إن نسق الإنسانى، مهما علا مفهومه، كان يُستعان به فى أغلب الأحيان فقط من أجل وضع الذكر قبل الأنثى، أو لتصنيف "الأجناس" الأخرى على أنها دون البشر، وبالتالى لا تخضع للقواعد الأخلاقية المطبقة على "الإنسانية" بصورة عامة. وكما يقول سارتر، فإن "النزعة الإنسانية هى نظير العنصرية؛ ذلك أنها ممارسة الاستبعاد"[٩] . وطبقًا لما يقوله فانون، فقد حُل هذا التناقض كما يلى :

الأحكام المسبقة العنصرية البرجوازية الغربية فيما يتعلق بالزنوج والعرب هى عنصرية الازدراء والاحتقار؛ أى أنها العنصرية التى تحط من شأن من تكرهه. إلا أن الأيديولوجيا

البرجوازية، التى هى إعلان لصفة جوهرية بين البشر، تنجح فى أن تبدو منطقية فى عيون أنفسها بدعوة من هم دون البشر لأن يصبحوا بشراً، وأن يتخذوا الإنسانية الغربية مجسدة فى البرجوازية الغربية نموذجًا أوليًا لهم. (١٣١)

قد يكون المثال الكلاسيكى لهذا النوع من المنطق المزدوج إقامة جون ستيوارت ميل John Stuart Mill مقولته الخاصة بالحرية على التقسيم السابق للعالم إلى ثقافتى الحضارة والبربرية، أو على مستوى علم الجمال، إفراغ فكرة كانط الخاصة بالادعاء الكلى فى مسائل الذوق فى قالب أنثروبولوجى لتصبح أساسًا لادعاءات النقاد الأوروبيين بأن التصورات والتجارب التى يقدمها الكُتَّاب الأوروبيون تحقق وضع الحقائق الإنسانية الكونية، دون أية معرفة فيما يتعلق بما إذا كان من الممكن أن يكون هذا كذلك أم لا(١٠) . فما مقدار ما تبدو عليه القيم "الإنسانية" الشكسبيرية الخاصة بالإنجليز من كلية بالنسبة للناس فى مدينة بنين، على سبيل المثال، بينما كانوا يشاهدون الاستيلاء على مدينتهم إحياء لذكرى يوبيل الملكة فكتوريا Queen Victoria فى عام ١٨٩٨؟ يقدم لنا فانون الإجابة:

يعنى العنف الذى يؤكَّد به تفوق القيم البيضاء، والعدوانية التى استشرت فى انتصار تلك القيم على أساليب حياة السكان الأصليين وفكرهم، أن السكان الأصليين يضحكون ساخرين، من باب الانتقام، حين تُذكر القيم الغربية أمامهم (٣٣).

فى كل مرة يدعى فيها ناقد أدبى وجود مثال أخلاقى أو عاطفى كلى فى عمل أدبى إنجليزى ما، فإنه يتواطأ مع عنف الميراث الكولونيالى الذى تُعَرَّف فيه القيمة أو الحقيقة الأوروبية على أنها القيمة أو الحقيقة الكلية.

وقد أُنتج النقد البنيوى الخاص بالنزعة الإنسانية فى سياق الرفض العام للاعتراف بأن هذا العنف أصيل فى الثقافة الغربية وليس مجرد أمر طارئ عليها. وكان ما يسمى "نقض مركزية الذات" الخاص بالبنيوية فى كثير من جوانبه هو نفسه نشاطًا أخلاقيًا نابعًا من الشك فى أن نسق "الإنسانى" و"الطبيعة الإنسانية"

الأنطولوجى كان يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعنف التاريخ الغربى. وإذا كُشف الإنسانى نفسه باعتباره مفهومًا متعارضًا يصبح من غير الممكن تقديمه على أنه غاية أخلاقية لا يعوقها شىء. وكما هو معلوم فقد كان الانشغال بـ"مشكلة الذات" معنيًا بإبراز الطرق التى لا تكون فيها الذوات الإنسانية ماهيات وحدوية وإنما منتجات اقتصاد نفسى وسياسى تناقضى. وكانت إحدى طرق معالجة هذه الصعوبة هى إعادة تعريف النفس من خلال نموذج مختلف لمواقع الإعراب التى لابد أن تشغل حيزًا فى اللغة، وهو ما لا يسمح بمركزية الـ"أنا" التى تتخذها النزعة الإنسانية لنفسها. إنه على وجه التحديد هذه الكتابة للغيرية داخل النفس التى يمكن أن تسمح بعلاقة جديدة بالأخلاق؛ فعلى النفس أن تتقبل حقيقة أنها كذلك مخاطَب وغائب. وقد أظهر إعادة التعريف الفوكوى للنفس تبعًا لموقعها داخل اللغة، على سبيل المثال، كيف أنها تُزاح وتُنقض مركزيتها وتوضع فى مواقع مختلفة، باعتبارها ذاتًا تبعًا لمختلف أنساق التصنيف ومؤسساته وأشكاله وتراتبات القوة، بمجرد مشاركتها فى أى نوع من النشاط اللغوى. وتقول سبيفاك إن "البنيويين يشككون فى النزعة الإنسانية عن طريق كشف بطلها؛ أى الذات العليا باعتبارها خالقة، أو ذات السلطة والمشروعية والقوة"، وهو نقد يمتد إلى الصلة بين إنتاج الذات التى تتسم بالنزعة الإنسانية وعملية الكولونيالية العامة التى تقوِّى بها أوروبا نفسها سياسيًا باعتبارها ذاتًا عليا للعالم[١١] . ومع فقدان الغرب التدريجى لسلطانه، نجد أن على العالم الأول الآن أن يتقبل حقيقة أنه لا يوضع دائمًا فى موضع المتكلم فيما يتعلق بالعالمين الثانى والثالث. وكما يقول سارتر، فإن "أوروبا تتفجر فيها الشقوق فى كل جزء منها. فما الذى حدث إذن؟ كل ما فى الأمر أننا كنا نصنع التاريخ فيما مضى، أما الآن فهو يُصنع لنا" (٢٣).

المثال العَرَضى إلى حد كبير لهذا العمى الإستراتيجى ورفض قبول أن العنف متأصل فى الثقافة الغربية هو الطريقة التى تُعرض بها الفاشية والهولوكوست فى كثير من الأحيان وكأنهما انحراف فريد من نوعه، أو سوء استغلال مظلم للعقلانية الغربية، أو أثر خاص للثقافة الألمانية. وهنا تصبح الفروق بين الفرنسيين ومدرسة فرانكفورت، التى ظلت غافلة بشكل غريب عن مشكلة الكولونيالية برمتها، أكثر وضوحًا. إنها تتخذ

سيزير أو فانون مثالاً لبيان أن الفاشية لم تكن سوى الكولونيالية وقد أعيدت إلى أوروبا(١٢) . ويوضح سارتر آثار هذه المقولة:

> **الحرية والمساواة والإخاء والحب والشرف والوطنية وكل ما يمكن أن تضيفوه. كل هذا لم يمنعنا من إلقاء كلمات معادية للأجناس عن الزنوج الأقذار، واليهود الأوساخ، والعرب الأنجاس. ويحتج أصحاب الأخلاق النبيلة أو الليبراليون أو حتى أصحاب القلوب الرحيمة على ما أصابهم من صدمة من جرّاء عدم التساوق هذا. ولكنهم كانوا إما مخطئين أو مخادعين، ذلك أنه بالنسبة لنا ليس هناك ما هو أكثر تساوقًا من النزعة الإنسانية العنصرية، ذلك أن الأوروبي لم يستطع أن يكون إنسانًا إلا من خلال خلق العبيد والوحوش (٢٢).**

إلا أن سارتر أكثر تفاؤلاً بصور كثيرة من المناهضين بحماس للنزعة الإنسانية الذين لم يكونوا على استعداد للاعتراف بالنزعة الإنسانية على أنها مفهوم متعارض منقسم على نفسه. وهو يبين سبب أن النزعة الإنسانية الصريحة كانت إشكالية دائمًا بما أنها لم تعترف قط بأن البنية المتناقضة للنزعة الإنسانية خلقت مشاكل لافتراض أنه يمكن معارضتها فحسب. ذلك أن النزعة الإنسانية نفسها مناهضة النزعة الإنسانية. وهذه هي المشكلة. فهي تفرز بالضرورة اللاإنساني بوضعها لحدودها الإشكالية. إلا أنه من الممكن أن تُحْدث في الوقت ذاته آثارًا إيجابية. بل إن النزعة الإنسانية، كما اعترف ألتوسير، وجدت أصداء ثورية بالفعل في كفاح العالم الثالث.(١٣) تصبح المسألة إذن ما إذا كان ينبغي علينا - أو إذا كان بإمكاننا - التمييز بين النزعة الإنسانية التي تعود من الناحية النقدية، أو غير النقدية، إلى التيار العام لثقافة التنوير و"النزعة الإنسانية الجديدة" الخاصة بفانون التي تسعى إلى إعادة صياغتها باعتبارها مفهومًا غير تناقضي لم يعد يعرَّف في مقابل آخر دون إنساني. ذلك أن أوروبا نفسها تحقق إلى حد ما هذه الوظيفة عند فانون. وكما سنرى في حالة إدوارد سعيد، مازالت تناقضات النزعة الإنسانية تربك الفكر المناهض للكولونيالية.

الأمر الواضح هو أن هذه التحديات مثل تحديات فانون لحدود المركزية العرقية الأوروبية أحدثت أثر نقض المركزية وإزاحة معايير المعرفة الغربية؛ مثال ذلك التشكيك فى افتراضات التاريخ التاريخانى الغربى باعتباره كلاً منظمًا ذا دلالة واحدة، أو افتراضات الخطاب القومى الغربى الذى، كما يقول هومى بابا، "يطبِّع تاريخه الخاص بالتوسع والاستغلال بكتابة تاريخ الآخر بتراتب ثابت للتقدم المدنى".(١٤) وإضافة إلى إعادة كتابة تاريخ التواريخ والثقافات غير الأوروبية، يتحول تحليل الكولونيالية بالتالى إلى منظور التاريخ والثقافة الأوروبيين لبحث البُنى وافتراضات الأساسية الخاصة بالمعرفة الغربية. ويمثل ميراث الكولونيالية مشكلة للغرب بنفس القدر الذى يمثله للدول المجروحة فى العالم خارجه.

٢ - إدوارد سعيد وخطاب الاستشراق

يميز استيلاء المفكرون الأنجلو الأمريكيين على النظرية الفرنسية ويشوهها استئصالهم الدائم لقضية المركزية الأوروبية وعلاقتها بالكولونيالية. وحتى صدور كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" (١٩٧٤) لم يصبح ذلك قضية مهمة بالنسبة للنظرية الأدبية الأنجلو أمريكية(١٥) . وكان إدوارد سعيد قد اشتكى قبل ذلك بعامين - وكان لديه ما يبرر شكواه إلى حد كبير - من أن "المؤسسة الأدبية الثقافية ككل أعلنت أن الدراسة الجادة للإمبريالية تخرج عن نطاقها". ولن يكون من المبالغة القول بأن كتاب الاستشراق كسر ذلك الحظر، وهو فى حد ذاته لا يمكن لأحد أن يبخسه حقه من حيث أهميته أو آثاره (١٦) . كما أنه ليس من التزيد القول بأن الكثير من الضغط الحالى بالنسبة للسياسى، وخاصة فى الولايات المتحدة حيث لا يوجد تراث ضخم حديث للنقد السياسى، منبعه كتاب إدوارد سعيد. وقد مارست توصيته بضرورة أن يكون النقد مرتبطًا بالعالم الذى هو جزء منه ضغطًا أخلاقيًا قويًا. كما أنها مكنت من ينتمون إلى الأقليات، سواء صنفت على أساس عنصرى أو نوعى أو اجتماعى أو اقتصادى ، من تحديد حدود عملهم النقدى بالنسبة لموقعهم السياسى بدلاً من شعورهم بأنهم مضطرون لتبنى القيم المتجاوزة الخاصة بخطاب النقد السائد. وساهم ذلك بدوره فى

الاستقصاء واسع المدى للتاريخ وافتراضات ذلك الخطاب السائد، وبصورة خاصة بالنسبة للإمبريالية الغربية فى كل من مرحلتيها الكولونيالية والكولونيالية الجديدة.

يقول إدوارد سعيد فى كتاب الاستشراق إن تحليل سياسة المركزية العرقية الغربية لابد أن يبدأ بالتشكيك فى التصوير كما صاغه فوكو. فنحن نتذكر أن فوكو أكد أن المعرفة تُبنى تبعًا لمجال خطابى يخلق صورة لموضوع المعرفة وتكوينه وحدوده. ولابد لأى كاتب أن يتوافق مع هذا لكى يتواصل، ولكى يكون مفهومًا، ولكى يظل "سويًا"، وبالتالى يكون مقبولاً. ويبين إدوارد سعيد كيف يصلح هذا كذلك بالنسبة لأبنية المعرفة الأوروبية بشأن الثقافات الأخرى. ويقول كتاب الاستشراق إنه جرى اصطناع نسق معقد من الصور أصبح بالفعل هو "الشرق" بالنسبة للغرب وحدد فهم الغرب له، إلى جانب توفير الأساس لحكمه الإمبريالى اللاحق الذى نصَّب نفسه عليه. وبعد فضح شبكة وثيقة الاتصال ببعضها من الكتابات تمتد من الأدبى والتاريخى والروايات العلمية إلى السياسى والعسكرى والروايات الإدارية الإمبريالية، يشير إدوارد سعيد إلى أن المجموعة الأولى أنتجت الشرق لكى تستولى عليه المجموعة الثانية فى النهاية.

كما قد يشير إليه هذا، فإن ما يبينه كتاب الاستشراق قبل أى شىء آخر هو ذلك التواطؤ العميق من جانب أشكال المعرفة الأكاديمية مع مؤسسات السلطة. ويقول إدوارد سعيد: "بقدر ما كان الاستشراق علمًا خاصًا بالإدماج والاحتواء جرى على أساسه تشكيل الشرق ثم قُدِّم إلى أوروبا، فقد كان حركة علمية نظيرها فى عالم السياسة الإمبريقية هو التكديس الكولونيالى للشرق واستيلاء أوروبا عليه"(١٧) . وهو لذلك يحلل نمط عمل والملامح المفصلة للهيمنة الثقافية الخاصة بالعلم الأكاديمى الذى يقول إنه ليس سوى علم من علوم الإمبريالية. والسؤال الذى يلى ذلك هو ما مدى تورط المعارف الأخرى فى هذا العلم أو غيره من علوم الهيمنة، تلك المعارف التى تمكِّن من استغلال الأنواع المختلفة وقمعها. ويسأل إدوارد سعيد هل ينطبق هذا التقييد كذلك على العلوم التى تبدو تقدمية مثل الدراسات الخاصة بالمرأة أو السود؛ أو حتى دراسة الكولونيالية نفسها؟ تجبرنا تحليلات كتاب الاستشراق على الاعتراف بأن المعرفة كافة قد تكون ملوثة، بل ومتورطة فى بناها الشكلية أو "الموضوعية" نفسها. وبقدر ما تنتج

المعرفة كافة داخل مؤسسات مختلفة الأنواع، فإن هناك دائمًا علاقة محددة للدولة وممارساتها السياسية فى الداخل والخارج .

تصبح المهمة إذن ليس تحديد مؤشرات مثل هذه المعرفة وحسب، بل إنها على نفس القدر من الأهمية تنظير كيفية إنتاج المعرفة من أى نوع. وكان أحد الاعتراضات على كتاب الاستشراق دائمًا هو أنه لا يقدم بديلاً للظاهرة التى ينتقدها(١٨) . ويرفض إدوارد سعيد أن يُجر إلى هذا الجدل، على أساس عدم وجود سبب لأن يكون هناك بديل على أى حال من الأحوال. فالنماذج الإرشادية الماهيوية العامة التى تشكل معرفة "الشرق" تشكل كذلك "الشرق" باعتباره موضوعًا فى البداية. وسيكون تقديم بديل للاستشراق قبولاً لوجود الشىء نفسه المتنازع عليه. الواقع أنه قد تكون هناك معارف أخرى، ولكنها قد تتخذ أشكالاً مختلفة ومتعددة؛ فعلى عكس خلق الغرب للشرق باعتباره "آخر" معممًا يشكَّل على أنه الذات فى كل مكان وفى جميع الأوقات (وربما لا يكون هناك مثال أوضح لكيفية تحويل الآخر إلى الذات).

من ناحية أخرى لا يحل الرفض الصحيح تمامًا لتقديم بديل للاستشراق مشكلة كيفية رفض إدوارد سعيد فصل نفسه عن البُنى القسرية للمعرفة التى يصفها. فما المنهج الذى يمكنه استخدامه لتحليل موضوعه ويفلت من شروط نقده؟ يشكل غياب هذا المنهج ثغرة الكتاب البارزة، مما يؤدى فى حالات كثيرة إلى أن إدوارد سعيد يجد نفسه يكرر نفس البُنى التى ينتقدها. وقد يكون نموذج هذا الضرب من الصعوبة هو انتقاده خلق الاستشراق رؤية أفلاطونية ثابتة أبدية للشرق - وهى رؤية "ماهيوية مثالية" (٢٤٦) - حيث قال هو نفسه إن الاستشراق، باعتباره بناءً خطابيًا، تميزه "ماهية" ظلت "بلا تغيير" (٤٢، ٦). وهو ينتقد بنفس الطريقة المستشرقين الأوائل بسبب ميلهم إلى نقض تاريخ الشرق بتقديمهم إياه من ناحية "الرؤية" وليس من خلال روايات التاريخ، ولكنه يمضى ليمدح أويرباخ (المحبوب بطريقة غريبة)، الذى هو نموذجه الخاص بـ"الوعى النقدى" المنفصل، لقدرته على كتابة تاريخ الثقافة الغربية التى تحقق "رؤية واقعية" (٢٥٩). ومرة أخرى يتبع إدوارد سعيد نقده الخاص بفكرة "الأنماط" types مع الادعاء غير المتوقع بأنه من الممكن معاملة ماسينيون Massignon

وجب Gibb على أنهما مثالين يلخصان الفروق العامة بين"الفرنسيين" و"الإنجليز"[١٩] .
ويمكن رؤية هذه المشكلة على أنها أكثر خطورة على المستوى العام بالنسبة لمشروع الكتاب ككل الذى سوف تكرَّر فيه، طبقًا لمنطق مقولة إدوارد سعيد، أية رواية لـ"الاستشراق" باعتباره موضوعًا، خطابيًا أو غير خطابى، تلك الماهيوية التى يدينها، وسوف تخلق هى نفسها بشكل أكثر إشكالية صورة لا تتطابق مع الموضوع الذى تحدده. بعبارة أخرى، لن تكون رواية إدوارد سعيد أكثر صدقًا بالنسبة للاستشراق من صدق الاستشراق بالنسبة للشرق الفعلى، على افتراض أنه يمكن أن يكون هناك مثل هذا الشىء.

يمكن مقارنة هذه الصعوبات على المستوى النظرى بتلك التى تواجه داخل الحركة النسائية؛ فإذا كانت "المرأة" هى النسق المركَّب الخاص بالمجتمع الأبوى، كيف يمكنك افتراض بديل ما دون أن تكرر وحسب النسق موضوع المناقشة أو تؤكد ماهية عابرة للتاريخ يحاكيها التصوير؟ إلا أن الفرق قد يكون هو أنه بينما نجد أن الحركة النسائية مترددة رغم ذلك فى التخلص من نسق "المرأة" بالكامل، رغم مشاكله، لا يبذل إدوارد سعيد أى جهد فى إنقاذ نسق الشرق، بل ويعلن فى واقع الأمر أنه يأمل فى إحداث حله. حينئذ تصبح المسألة هى أى نوع من التصوير يمكن افتراضه؛ إن كان هناك تصوير بحال من الأحوال؟

قبل أن يكون بالإمكان توفير أى وصف مضاد للاستشراق أو أية أشكال أخرى مشابهة للكولونيالية، لابد لذلك من معالجة مشكلة مناهج بحث الناقد إن كان سيفعل ما هو أكثر من تكرار البُنى التى ينقدها. وتعود المشكلة مرة أخرى إلى كيفية إحداث المسافة النقدية. إذا كان من الضرورى الوجود داخل هذه البُنى لوضع أية مقولة بحال من الأحوال، كما يبين إدوارد سعيد، فهو يقول إنه من الضرورى كذلك الوجود خارجها لتقويضها. ولكن أى نوع من المعرفة سيكون ذلك؟ يعترف إدوارد سعيد فى مقال بعنوان "إعادة النظر فى الاستشراق" Orientalism Reconsidered) ١٩٨٤بأن السؤال الذى يظل بلا حل فى الكتاب هو .

كيف يخدم إنتاج المعرفة كأحسن ما تكون الخدمة غايات عامة وليست طائفية، وكيف يمكن إنتاج معرفة ليست مهيمنة وليست قسرية فى مشهد تكتبه إلى حد كبير سياسة القوة واعتباراتها ومواقفها واستراتيجياتها. (إعادة نظر ١٥)

ينتج عجز إدوارد سعيد عن تقديم أية أشكال بديلة للمعرفة، أو نموذج نظرى لتلك المعرفة، عن عدم استعداده لتعقب هذه المشكلة الخاصة بمناهج البحث بأية طريقة جادة ودقيقة. غير أنه إذا كان هو لا يتعقبها فهى تتعقبه؛ فالناقد يصبح مقيداً مرة أخرى فى كتابته، رغم معارضته للإجمال. وتعد الصعوبات النظرية التى تظهر فى كتاب الاستشراق على قدر كبير من الفائدة لأية محاولة لنقض كولونيالية الفكر الأوروبى. ويعرض صمويل فيبر المشكلة عرضًا واضحًا بقوله إن "النقد الاجتماعى والتاريخى الذى لا يراعى بُنى عملياته الخطابية التناقضية لن ينتج سوى القيود التى يسعى لإزاحتها"[٢٠] .

٣ - مشاكل مناهج البحث

(أ) الصورة والواقعى

أهم مقولة لإدوارد سعيد بشأن الظروف الخطابية الخاصة بالمعرفة هى أن نصوص الاستشراق "يمكن أن تخلق ليس معرفة وحسب، بل كذلك نفس الواقع الذى يبدو أنها تصفه" (٩٤). وفى الوقت نفسه فإن أهم ادعاء سياسى له هو أن الاستشراق باعتباره نسقًا للعلم بالشرق له صلات وثيقة بتمكين المؤسسات الاقتصادية الاجتماعية والسياسية إلى حد أنه من الممكن رؤيته على أنه برر الكولونيالية مقدمًا ولاحقًا مما يسَّر عملها الناجح. إلا أن رغبة إدوارد سعيد فى بيان هاتين النقطتين مشكلة نظرية كبيرة؛ فهو من ناحية يشير إلى أن الاستشراق يتكون وحسب من صورة لا علاقة لها بـ"الشرق 'الحقيقى'"، منكراً أى تطابق بين الاستشراق والشرق، وباحثًا بدلاً من ذلك عن "التساوق الداخلى" للاستشراق باعتباره الموضوع أو

المجال الخطابى (٥، ٢٠٣)، بينما يقول من ناحية أخرى إن معرفته وُضعت فى خدمة الغزو والاحتلال والإدارة الكولونيالية. ويعنى هذا فى لحظة ما أن الاستشراق كتصوير لم يكن مضطراً لمواجهة الظروف "الفعلية" الخاصة بما كان موجوداً، وأنه بين أنه مؤثر على المستوى المادى باعتباره شكلاً من أشكال القوة والسيطرة. كيف إذن يمكن لإدوارد سعيد القول بأن "الشرق" مجرد صورة، إذا كان يريد ادعاء أن "الاستشراق" وفر معرفة ضرورية للغزو الكولونيالى الفعلى؟

يفترض إدوارد سعيد علم أنساب خاص بالاستشراق يمكن أن نجد فيه صفاته الأساسية تكرر نفسها خلال فترات تاريخية مختلفة تمتد حتى وقتنا الحاضر. إلا أن قوله إن الاستشراق ليس مجرد فكرة أو حتى نسق معرفة أكاديمية يعنى أنه ليس مضطراً لبيان تواطئه مع ممارسة القوة. فعند نقطة ما لا بد من بيان أن المعرفة تتمفصل مع قوى الاستيلاء الكولونيالية؛ أى تمفصل نسق المعرفة الأساسى مع التاريخ. لذلك ينقسم الكتاب إلى نصفين، كان أولهما معنيًا باختراع أوروبا للشرق، وبنائه على أنه صورة، أما الثانى فمعنى باللحظة التى أصبحت فيها هذه الصورة، والمعرفة الأكاديمية التى اصطُنعت حولها، أداة فى خدمة القوة الكولونيالية، بينما تحول الشرق من "فضاء غريب إلى فضاء كولونيالى"، وأصبح الموقف الأكاديمى موقفًا أداتيًا يساهم فى التاريخ الشرقى ويشكله لأول مرة.

يحاول إدوارد سعيد إبراز هذا الاختلاف الصعب من خلال فكرته القائلة بأنه فى أواخر القرن التاسع عشر كانت "الرؤية" الأساسية تتعرض بشكل متزايد لضغط "السرد" أو التاريخ (٢٤٠). وهذان ممفصلان معًا من خلال الاستعانة غير المتوقعة إلى حد ما بالتمييز التحليلى النفسى بين ما هو مستتر وما هو ظاهر، لكى يظل المضمون المستتر ثابتًا، بينما يقتصر أى تحول على الظاهر، وهو نموذج يبدو أحيانًا أنه يشبه "العقل اللاواعى الإيجابى للمعرفة" عند فوكو، أو حتى تمييز سوسير Saussure بين اللغة langue والكلام parole، أكثر منه تشابهًا مع عمل الحلم (٢٠٦). إلا أن أيًا منهما لا يحل مشكلة كيفية تغير الاستشراق وبقائه كما هو. ويعيد إدوارد سعيد بعد فترة قصيرة تعريف نموذجه بقوله إن هناك فى الواقع شكلين من الاستشراق ـ

الاستشراق الخاص بأجهزة العلم الكلاسيكي، الذى يبنى موضوعه، واستشراق "وصف الشرق الحاضر والحديث والظاهر الذى يبرزه الرحالة والحجاج والساسة" (٢٢٢-٣) - كانا فى توتر مع بعضهما ثم تقاربا فى النهاية: "كان ما عرَّفه المستشرق العالِم على أنه الشرق 'الأساسي' متناقضًا فى بعض الأحيان، ولكنه كان فى حالات كثيرة جازمًا، حين أصبح الشرق إلزامًا إداريًا فعليًا" (٢٢٣). لذلك يحاول إدوارد سعيد حل مشكلته الخاصة بكيفية مفصلة الصورة مع الحقيقى عن طريق خلق نوعين من الاستشراق؛ بينما يتحاشى فى الوقت نفسه آراءه فيما يتعلق بمقدار تطابق الصورة بالفعل مع الحقيقى. وهو يمضى ليشير إلى أن التوتر بين استشراقى "الصورة" و"الحقيقى" حدث لأول مرة مع سيلفستر دى ساسى Silvestre de Sacy، أى فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، مما أسفر عن تاريخ مختلف للاستشراق كان محرومًا فيما يتعلق بهذه النقطة على وجه التحديد من أى تناقض أو تأكيد من جانب الشرق "الحقيقى" حتى أواخر القرن التاسع عشر. إلا أن هذا السعى لحل مشكلة المفصلة عن طريق تغيير القصة لا يحل المشكلة النظرية الأصلية الخاصة بكيفية وضع الصورة التى يدعون أنها لا تحمل أية علاقة بموضوعه المفترض رغم ذلك فى خدمة هيمنة ذلك الموضوع وسيطرته. غير أن ما يصبح جليًا هو أنه بينما يرغب إدوارد سعيد فى قول إن الاستشراق يتسم باتساق مهيمن، فإن صورته الخاصة به تصبح تناقضية إلى حد كبير. ومن الممكن رؤية رفضه للنظرية، وتغييراته غير المستقرة والمتناقضة أحيانًا للأساس على أنها محاولة للخروج من هذه المعضلة. ويعاود نفس التردد الناتج عن النزاع الداخلى الذى لا يسمح به داخل الاستشراق الظهور فى كتاباته هو .

إذا كان إدوارد سعيد ينكر أن هناك شرقًا فعليًا يمكن أن يكون بمثابة رواية حقيقية للشرق كما يصوره الاستشراق، فكيف له أن يزعم بأى حال من الأحوال أن الصورة زائفة؟ إنه يتحاشى هذه الصعوبة بافتراض صعوبة أخرى بدلاً منها قد نسميها "الإنسانى". وعلى عكس مرشده النظرى فوكو، الذى كان معنيًا على وجه التحديد بمهاجمة الإنسانى باعتباره نسقًا تفسيريًا أو تجريبيًا، يلجأ إدوارد سعيد باستمرار إلى قيم النزعة الإنسانية وإلى فكرة "الروح الإنسانية"[٢٢] .وفرضيته

الأساسية هى أن الاستشراق ينطوى على محاولة للقضاء على "القيم الإنسانية"[٢٣]. ويتساءل إدوارد سعيد "هل من الممكن تقسيم الواقع الإنسانى ... والنجاة من العواقب بطريقة إنسانية؟"[٢٤] . وهو يستعين فى نقد محاولة "وضع حد للمواجهة بين الأجناس" بـ"تجربة إنسانية" و"تاريخ إنسانى" و"مجتمع إنسانى" تتسم جميعها بالعمومية، ويتحدث عن قدرة الكاتب على "اختراق القلب الإنسانى لأى نص" بما ينبئ عن إقراره لها[٢٥] . وفى عرض ينم عن البصيرة وحسن الإدراك لكتاب الاستشراق، أوضح جيمس كليفورد James Clifford الصعوبات التى أثارتها انتقادات إدوارد سعيد الشديدة للمستشرقين لميلهم إلى نفى واقع التجربة الإنسانية:

> **يصف إدوارد سعيد الواقع الإنسانى المتغاضى عنه بوضوح بمقتطفات من ييتس Yeats ؛ فهو "اللغز الذى لا سبيل إلى التحكم فيه على الأرضية الوحشية' التى يعيش عليها البشر كافة" ...**
>
> **لا يزال سؤالاً بلا جواب، بالطبع، إن كان الرعوى الأفريقى يشترك فى "الأرضية الوحشية" ذاتها مع الشاعر الأيرلندى وقرائه أم لا. إن الملمح العام الذى يميز القواسم المشتركة الإنسانية هو أنها بلا معنى، حيث إنها تتحاشى أنظمة الترميز الثقافية المحلية التى تجعل التجربة الشخصية بارزة [٢٦] .**

يضيف كليفورد أن نفس الإمكانية والقدرة على التقدم بهذا الادعاء هى نفسها "ميزة اخترعتها الليبرالية الغربية المُجْمِلة". وربما لا يكون ييتس فى ظل صلاته بالفاشية هو فى أى الأحوال أفضل مثال يمكن من خلاله اقتباس القيم الإنسانية الكلية الخاصة بـ"الواقع الإنسانى العادى". ويعود بنا هذا من جديد إلى مشكلة النزعة الإنسانية ذاتها.

أما إدوارد سعيد فيعلن بطريقة تتسم بالإطناب فى مناقشة لـ"النقد الأدبى 'اليسارى' الأمريكى": "نحن إنسانيون لأن هناك ما يسمى النزعة الإنسانية التى تقرها

الثقافة وتمنحها قيمة إيجابية"(٢٧) . بعبارة أخرى، تنبع فكرة الإنسانى التى يقابل بها إدوارد سعيد الصورة الغربية للشرق نفسها من التراث الإنسانى الغربى. فقد أُنتجت من نفس الثقافة التى لم تبن الاستشراق المناهض للإنسانية فحسب، بل كذلك الأيديولوجيا العنصرية الخاصة بتفوق "الرجل الأبيض" الذى حُدِّدت لغته الخاصة بـ"النزعة الإنسانية الثقافية العليا" مقابل انحطاط المستعمرات الفكرى والثقافى (٢٢٧-٨). ويشير كون ذلك الاستشراق المناهض للإنسانية نتاج ثقافة إنسانية إلى التعقيد الذى لا يرغب إدوارد سعيد فى معالجته. وإذا كانت النزعة الإنسانية مفهوماً تناقضيًا كما يقول فانون، فإلى أى حد يمكن أن تظل النزعة الإنسانية الخاصة بإدوارد سعيد نفسها تتميز بمعاداة الإنسانية؟ من المؤكد أنه من المحتمل بيان الطريقة التى يكرر بها نصه هذه التناقضات التى يتركها بلا حل، حيث يلقى الضوء من جديد على مشكلة أكثر عمومية خاصة بعلاقته بالنظرية التى يستفيد منها. وفى بعض الأحيان، كما فى تلك اللحظات التى يصف فيها واقع الشرق طبقًا لشروط الادعاءات الكلية الخاصة بالثقافة العليا الأوروبية، يحدث أن يبدو تحليله للاستشراق شديد القرب من العمل الاستشراقى نفسه. ويقودنا هذا إلى مشكلتنا الأولى، وهى كيف يفلت أى شكل من أشكال المعرفة - بما فى ذلك الاستشراق - من شروط نقد كتاب الاستشراق؟

(ب) دور المفكـــر

ما هو دور المفكر؟ هل هو موجود لإعطاء المشروعية للثقافة والدولة الذى هو جزء منهما؟ ما الأهمـــية التى يجب أن يـوليها للوعـــى النقدى المستقل، أى الوعى التقابلى؟ (٣٢٦) .

يفترض تشكك إدوارد سعيد الدائم فى دور المفكر - على عكس أدلة كتابه ومقولته - قدرتَه على العمل فى فراغ منفصل مستقلاً عن الأيديولوجيا المعاصرة، حتى بدونَ الفائدة المعتادة للمعرفة العلمية الخاصة بالماركسية. ولكن كيف تتحقق بدونها المسافة النقدية، وهل هذا ممكن بالفعل؟ يرى إدوارد سعيد أن هذا يتحقق بطريقة إشكالية ما

نتيجة لـ"التجربة" الممزوجة بـ"الوعى النقدى الشكى" (٣٢٧). وبعد أن يهاجم إدوارد سعيد العلم الاستشراقى لكونه "يتعامى عن الواقع الإنسانى"، يمضى إلى مدح هؤلاء الباحثين الواعين بأنفسهم من ناحية مناهج البحث ولديهم حساسية تجاه المادة التى أمامهم، أى التجربة ذاتها:

> **إنى أعتبر فشل الاستشراق فشلاً إنسانيًا بقدر ما هو فشل فكرى. ذلك أن الاستشراق عجز - عندما اضطر لاتخاذ موقف يتسم بمعارضة لا سبيل للحد منها لإحدى مناطق العالم التى اعتبرها غريبة عن منطقته - عن الارتباط بالتجربة الإنسانية، وعجز كذلك عن رؤيتها على أنها تجربة إنسانية. (٣٢٨)**

من الواضح أن النظام الأخلاقى الخاص بالإخلاص للتجربة، وبالوعى الذاتى المنهجى، بالإضافة إلى الارتباط بالمشروع العام لتعزيز المجتمع الإنسانى، يكفى للحيلولة دون "تحقير المعرفة المغرى" الذى يرسمه كتاب الاستشراق بهذا التفصيل. إلا أن المسألة هى ما إذا كان بالإمكان استغلال نسق التجربة، إلى جانب نسق "الوعى النقدى"، اللذين ينبعان معًا من التقاليد التى تعرضت لاستقصاء نقدى مفصل فى القرن العشرين، بطريقة غير إشكالية. وإذا وضعنا جانبا المشكلة التى بحثها الظاهرياتيون phenomenologists باستفاضة الخاصة باعتمادها على فكرتى الوعى والحضور، ألن تكون "التجربة" نفسها هى دائمًا التى تُعاش وتحلل وتُعطى لها دلالة من خلال أشكال المعرفة التى سوف تكون هى ذاتها أشكالاً أيديولوجية؟[٢٨] ليس من الممكن افتراض أنها مقدمة على المعرفة فى حد ذاتها. ومشكلة إدوارد سعيد هى أن قيمه الأخلاقية والنظرية جميعها مشاركة بعمق فى تاريخ الثقافة التى ينقدها، حتى أنها تقوِّض مزاعمه بالنسبة لمسئولية الفرد الذى فى موقف اختيار، من خلال عملية فصل غير معقدة، لكى يكون داخل ثقافته وخارجها كذلك.

الواقع أنه مادامت الثقافة متناقضة بالفعل، فإن إمكانية الوجود فى الداخل أو الخارج نفسها هى بالفعل جزء من تلك الثقافة. ويبدو من المؤكد أن هذا هو وضع

إدوارد سعيد. فهو يشكك بالفعل فى الثقافة باعتبارها نسقًا مُجْملاً يُعرِّفه أرنولد وآخرون بمصطلحات وطنية. وهو يسأل فى مقال لاحق :

إلى أى مدى شاركت الثقافة فى أسوأ تجاوزات الدولة، بدءًا من حروبها الإمبريالية ومستوطناتها الكولونيالية إلى مؤسسات القمع المناهضة للإنسانية، والكراهية العنصرية، والتلاعب الاقتصادى والسلوكى؟(٢٩).

إلا أنه مهما كانت رغبة إدوارد سعيد فى التشكيك فى ظروف الثقافة وآثارها، فمن الملاحظ أنه يرى على الدوام أنها لا تزال ثقافة رفيعة أوروبية بشكلٍ حصرى تُعزى إليها قدرة خاصة على إحداث مقاومة للدولة :

تصبح الثقافة فرصة بالنسبة لمشروع لفظى منحرف لا يصرِّح دائمًا بحقيقة علاقته بالدولة.... وتقوم الرواية الواقعية بدور رئيسى فى هذا المشروع، ذلك أن الرواية - بالشكل الذى تصبح به "رواية" أكثر من أى وقت سبق فى أعمال جيمس James وهاردى Hardy وجـويس - هى التى تنظم الواقع والمعرفة بطريقة تجعل من السهل تأثرهما بالتقمص اللفظى(٣٠)

ليست ملاحظة مذهلة أن نشير إلى أن الرواية الواقعية تقدم أيديولوجيا بعينها أو تقوضها؛ فهى المهيمنة دائمًا. إلا أن المذهل حقًا فى هذا الخصوص هو أن روايات جيمس أو هاردى أو جويس تقوم بـ"دور رئيسى" فى علاقة الثقافة بالدولة. ورغم حرص إدوارد سعيد على تأكيد العوامل المؤسسية، فهو يتقبل فى موضع ما حقيقة أن تلك الروايات تقوم بأى دور تؤديه بشكل يكاد يكون حصريًا من مؤسسات الدولة التعليمية. وهو لا يشعر فى أى موضع أنه من الضرورى بحث دور أو مغزى أى شىء لا يتطابق مع الأفكار الأكثر تقليدية الخاصة بالثقافة والأدب. فثقافة إدوارد سعيد لا تشبه، رغم كل تحفظاته، شيئًا قدر تشابهها مع ثقافة أرنولد أو إليوت Eliot أو ليفيز Leavis؛ ولا يبدو على الإطلاق أنه من المقصود أن تكون هناك مفارقة بأسو إدوارد سعيد، المناهض الكبير للعنصرية والمركزية العرقية، بنبرات ليفيزية Leavisite على

ضياع "تمييز وتقييم" الثقافة (٢٩٢). كان هناك بالطبع تراث أكاديمى طويل يُنظر فيه إلى الثقافة العليا على أنها ميدان معركة مهم؛ وفى هذا الخصوص قد يكون للمفكر بالفعل دور استقصائى يقوم به، إلا أنه فى واقع عالم تسيطر عليه أشكال متباينة من الثقافة يكون هذا الدور ضعيفًا ضعفًا بيِّنًا. وكذلك أوضح التراث الطويل الخاص ببريخت Brecht وبنجامين ومدرسة فرانكفورت، الذى استقصى منح المزايا للثقافة العليا، أن المقاومة لا تقتصر بحال من الأحوال على الوعى النقدى الذى يقف مرتاحًا، أو حتى بدون ارتياح، خارجها؛ ذلك أن المقاومة، شأنها شأن القوة، جزء من الثقافة ذاتها.

(ج) الكلِّى والجزئى

رغم وضوح استمداد إدوارد سعيد تأكيده على أهمية الاستشراق باعتباره بنية خطابية من فوكو، فهو يختلف عنه فى جانب مهم. وكما قد نتوقع نتيجة لاستعادة إدوارد سعيد لنسق الإنسانى، وإقراره لصحة التجربة الفردية باعتبار أنها توفر أساسًا نظريًا وسياسيًا، فهو يرفض تقليل فوكو من شأن دور القوة الفردية. وهو يعلق على ذلك بقوله:

> **أؤمن على عكس ميشيل فوكو، الذى أدين بالكثير لما كتبه، بالتأثير المحدِّد للكُتَّاب الأفراد على ما كان سيصبح لولا ذلك كمًا جماعيًا غُفْلاً من النصوص يشكل تكوينًا خطابيًا ما مثل الاستشراق (٢٣) .**

هذا ضرورى من الناحية النظرية، لأنه تبعًا لقيمة التجربة يكون الفرد وحده فى وضع يمكِّنه من تبنى موقف مهم فيما يتعلق بالسياسى والاجتماعى، أو النسق والثقافة، وجميعها مناهضة للفرد وتميل للطغيان على قيم الإنسانى. وباستثناء حقيقة تناقض هذا مع الفرضية الأساسية فى كتاب الاستشراق، كما ذكرنا من قبل، فهو يطرح مشكلة منهجية أخرى، وهى كيفية ربط الفرد بعد ذلك بالاجتماعى. يقول إدوارد سعيد:

كيف يمكن بعد ذلك التعرف على الشخصية الفردية وتوفيقها مع سياقها العام والمهيمن الذى يتسم بالذكاء وليس سلبيًا أو مجرد سياق دكتاتورى؟ (٩) .

سواء أكان إدوارد سعيد يقترح توفيقًا أو، كما فى موضع آخر، جدلا بين الفرد والتكوين الجماعى، فإن هذه المفصلة للنموذج الفردى بالعام تطرح سؤالاً مهمًا غير مريح بالنسبة لإدوارد سعيد؛ وهو السؤال الذى يعترف هو بأنه كان على نفس القدر من الإشكالية بالنسبة للمستشرقين أنفسهم.

كل هذا متوقع تمامًا مادام تحرك إدوارد سعيد يعيدنا وحسب إلى معضلة فلسفية قديمة خاصة بعلاقة الجزئى بالكلى، وبالتالى بعلاقة الإرادة الحرة بالضرورة. وكان إسهام فوكو، شأنه شأن إسهامات الكثير من المنظرين المحدثين، هو الخروج من هذا بمهاجمة شروط المعارضة ذاتها، والانتقال إلى مجال الصورة الذهنية (التى قد تكون، باعتبارها صورة رديئة، طريقة واعدة لمقاربة مشكلة علاقة الاستشراق بموضوعه). ويعيدنا تعديل إدوارد سعيد لفوكو وحسب إلى المشكلة التى كان قد بدأ بها. وهكذا فإن إدوارد سعيد يريد بأكثر الطرق تقليدية، بل ولاهوتية فى الواقع، أن يتشبث بالفرد باعتباره فاعلاً ومحرضًا بينما يحتفظ بفكرة معينة خاصة بالنسق وبالحسم التاريخى. وهو لابد له من الاحتفاظ بتلك الفكرة كى يؤيد وجود شىء مثل "الاستشراق" بأى حال من الأحوال، غير أنه لابد له من ناحية أخرى من الاحتفاظ بفكرة الأداة الفردية كى يحتفظ بإمكانية قدرته على نقد تغييرها. ومرة أخرى يبدو أنه لابد له من الأمرين. غير أن الواقع هو أن الاثنين، إضافة إلى كونهما متقابلين، صورتان منعكستان لبعضهما؛ مما يفترض وجود الاستشراق المهيمن باعتباره كلية ليست لها مرجعية - لأنه ليس هناك موضوع يتطابق معه - ولا صراع داخلى، وإنما فقط نية السيطرة. وحينئذ يجب على إدوارد سعيد المطالبة بنية مضادة من خارج النسق من أجل المقاومة. وبدلاً من الاعتراف بهذه الورطة فإنهم يجعلون لها لازمة نظرية من خلال الخلط الأرعن بين نسق فوكو الخطابى ومفكر جرامشى العضوى مجسمًا فى التمييز بين "الموضعة الإستراتيجية" strategic location - أى وضع

داخل النص من ناحية المادة التى يكتب عنها - و"التكوين الإستراتيجى" strategic for mation أى العلاقة بين النصوص والطريقة التى تكتسب بها مجموعات النصوص القوة المرجعية. إلا أن مثل هذا التركيب ذا الغرض المعين، كالاستعانة بما قاله فيكو Vico من أن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم (بدون تعديل ماركس)، لا يمكن أن يوفر حلاً نظريًا مناسبًا للحكاية الفلسفية المبتذلة التى يعود إليها إدوارد سعيد. بل إنه يكرر بالأحرى الصعوبة التى واجهناها بالفعل فى نقده الخاص بالتاريخانية والآثار السياسية ونزعتها الكلية الأورومركزية Eurocentric، حيث بدا أن رفض الأنساق المُجْملة للخصوصية يهدد بإحلال التشظى الكلى محل التركيب الكلى(٣١) . وهو يرى أن مشكلة كيفية مفصلة الصورة أو الترسيمة التاريخية مع التجربة أو الواقع الذى تعارضه لا تزال بلا حل. ذلك أن إدوارد سعيد يصدِّق إجمال التاريخانية الذى يعارضه معارضة شديدة؛ فالمشكلة كما رأينا مغلقة بقدر ما هى مفتوحة.

وفى موضع آخر أثناء إقرار إدوارد سعيد لتفريق فوكو بين "الخاص" specific و"الكلى" universal، نجده يقترح دورًا للمفكر ليس باعتباره عضويًا بالمعنى الجرامشى، ولكن بصفته مشاركًا فى الخصوصيات، أى فى "الصراعات الخاصة المحلية")(٣٢) ، إلا أن خصوصية إدوارد سعيد، عكس الفردى الفوكوى أو الحدث الليوتارى اللذين يظل من غير الممكن مماثلتهما بالأنساق العامة، مثارة بشكل خاص ضد الكلية. بل إن سبيفاك تشير إلى أن نسق "المفكر" نفسه كلية أخرى(٣٣) . لذلك تتبنى رواية إدوارد سعيد نفس الكليات التى يعارضها هو، كما يشير الادعاء المبالغ فيه الموحى به فى كتابه "العالم والنص والناقد" .The World, The Text, and the Critic إذ يشير هذا العنوان الذى يفترض فصلاً بين "العالم" و"النص" و"الناقد"، وكأنه بإمكان النص والعالم أن يختارا فى أى وقت أن يكونا جزءًا من العالم، إلى المشكلة المفاهيمية الأساسية فى افتراضه إمكانية وجود "خارج" outside. ويظل نموذج إدوارد سعيد الخاص بالناقد هو أنه ينبغى للناقد أن يشغل فضاء "الوعى النقدى" "بين الثقافة السائدة وأشكال الأنساق النقدية المُجْملة". وكما هو الحال بالنسبة لعنوان الكتاب، يفترض أنه من الممكن أن تكون الثقافة السائدة والأنساق النقدية مُجْملة ومتجانسة وذات لغة واحدة (وهو افتراض وجدنا بالفعل أنه إشكالى)، وأن الصراع

. الممكن الوحيد يمكن أن ينشا عن مداخلة الناقد الخارجي، وهو كائن مبعد رومانسى يقاتل ضد كلية الكون مثل مانفريد **Manfred** عند بايرون **Byron** . ولا يمكن أن يكون هناك صراع داخلي يمكن استغلاله، ولا تغاير، ولا مناطق **logics** متناقضة، ولا إجمال يتطلب تكميلاً على الدوام، ولا كتابة تتسرع باستنتاج تجاوز لا يمكن مماثلته. وفى المقال يشير إدوارد سعيد إلى أن رؤيته النظرية "هجين" [٢٣]، وهو ما يعنى أنه لا يلتزم التزامًا قويًا بأى من المواقف النظرية التى يستعين بها. ولكن كيف يضمن هذا درجة المسافة أو التقويض التى يدعيها لـ"الوعى النقدى" الخاص به؟ على فرض أن أى "منهج" لا بد أن يكون أحادى المعنى ومُجْمِلاً، فإن المنهج المضاد **anti-method** الخاص به يتبنى الطرف المعاكس للجدل المضاد الذى خلقه. وكما قد نتوقع، يعنى هذا أنه حينئذ يُعَبِّر حتمًا على المستوى النصى عن البُنى المزدوجة التى لا يمكنه تحرير نفسه منها ويكررها.

يرى إدوارد سعيد أنه لابد للنقد أن ينأى بنفسه عن الثقافة السائدة ويتخذ موقفًا معاكسًا. وهو ينتقد ممارسى التاريخانية الكلية مثل بيرى أندرسون، لأن مثل هذا الموقف يعتمد "على نفس المتلقى المُزاح والمراقب التاريخانى الذى كان مستشرقًا أو رحالة كولونياليًا منذ ثلاثة أجيال" (إعادة نظر ٢٢). ولكن إلى أى حد يمكن لـ "الوعى النقدى" الخاص به الواقف خارج كل من الثقافة والنسق النظرى أو الفسلفى أو السياسى أن يفعل ما هو أكثر من إنتاج صورة أخرى من "نفس المتلقى المُزاح والمراقب التاريخانى"؟ لا بأس من مدح "الراديكالية المستقلة" الخاصة بناعوم تشومسكى **Naom Chomsky** (إعادة نظر ٢٤)، ولكن حين يتحدث إدوارد سعيد عن الوعى النقدى باعتبار أنه "فصل نفسه فى البداية عن الثقافة السائدة، ثم تبنى بعد ذلك موقفًا مخالفًا مسئولاً" (٢٢٤)، ألا يصادر هذا على المطلوب؟ وما هى أسس اختيار "الموقف"؟ هل هى التجربة الفردية؟ وما هى المبادئ التى يُرى من خلالها أن الثقافة بحاجة إلى موقف معاكس؟ وما هو "الموقف المخالف المسئول"؟ وهل الموقف "التقابلى" هو بالضرورة الأكثر تأثيرًا من الناحية السياسية؟ وما مدى سيادة الثقافة السائدة؟ وكيف تتصل هذه الاختيارات بالأهداف السياسية؟ وأين يوجد هذا الفضاء "الخارجى"؟ وما هو الموقف أو الافتراضات السياسية التى ينبغى للناقد التداخل بناء

عليها؛ على اعتبار أنه من المفترض أن الناقد بعيد عن النظرية بعده عن الثقافة؟ على الرغم من هذا لا ينطبق على سياسة إدوارد سعيد، فإن إمكانية الناقد الذى يتخيل أنه يحافظ على مسافة نقدية من كل من الثقافة السائدة والممارسات النظرية يمكن أن تصبح مقصورة على الاستسلام التام الخاص بأكثر الأنماط سلبية، حيث يتعلق بأمل أن النقد الفرْدانى individualistic سوف يجعلنا أناسًا أفضل حالاً وأكثر وعيًا. وتصبح الاستعاضة عن "المسافة النقدية" الإشكالية على الدوام بالسياسة ملحوظة جداً وحسب. ومن المفارقة أنه بينما يكتب إدوارد سعيد بوضوح عن عدم وجود ارتباط وثيق فى الولايات المتحدة بين السياسة الأدبية واليومية وضعف النقد الماركسى الذى يصبح مجرد ممارسة أكاديمية نتيجة لذلك، فإن الناقد يرى أن الموقف العام الذى يفترضه يعانى على وجه الدقة من نفس الانفصال الذى ينتقده(٣٤).

(د) النصيّـــة

ما إن شرع إدوارد سعيد فى ممارسة المقابلة التقليدية للجزئى ضد الكلى، والأداة الفردية باعتبارها مقابلة لتحديدات الثقافة أو النسق، حتى باتت المشكلة بالقطع غير قابلة للحل. ويقابل الفرد بالنسبة للثقافة المُجْملة الوعى المستمد من التجربة. ولكن كيف يُنْتَج الوعى أو التجربة خارج تلك الثقافة إذا كانت مُجْملة بالفعل؟ وبينما يعترض إدوار سعيد على أن الفردى يُجْمَل باستمرار، فإن موقفه يقوم على عكس ذلك؛ ذلك أنه إذا كان ينجح باعتباره ناقداً فى أن يكون خارج النسق، فحينئذ لا يكون الفردى مُجْمَلاً بالقطع. إذن فما الذى يحدد مسافته النقدية بالنسبة له؟ إن محاولته الأخيرة لحل هذه الصعوبة النظرية عن طريق اللعب على التوترات الدلالية بين كلمتى filiation [علاقة النسب] و affiliation [الانتماء] تصلح باعتبارها إستراتيجية بلاغية، بل وتعترف كذلك بأن المقابلة بين الداخل والخارج يقطعها كأحسن ما يكون القطع تناقض ظاهرى نصى معين(٣٥) . بعبارة أخرى، تُبْقى البنية الثنائية للمصطلحات اللغوية على الصعوبة المفاهيمية فى مكانها. وحتى لو كان الأمر كذلك، يظل إدوارد سعيد يعين موضع أى احتمال للالتباس فى وعى الناقد الفردى. ويعنى

رفض إدوارد سعيد مواجهة الصعوبات الفلسفية أو النظرية، التى يمنحه مشروعه الفرصة كى يواجهها مواجهة صريحة، أن التناقضات تعاود، كما رأينا، الظهور فى كتاباته وليس فى تحليل الثقافة نفسها. ذلك أن صعوبات إدوارد سعيد النظرية ـ وعجزه عن حلها ـ تبدأ عند مستوى نصى ومفاهيمى.

من هذه الناحية يمكن ربط قرار إدوارد سعيد النظرى المهم بمقاله المعدَّل الطويل عن فوكو ودريدا، وفيه يرفض "نصية" دريدا لمصلحة سياسة فوكو [٣٦] . وإذا كان إدوارد سعيد معنيًا بعد ذلك بأن ينأى بنفسه عن ترسيمات فوكو المُجْمِلة بطرحه مسألة القوة الإنسانية والفردية من جديد، فهم يستمر رغم ذلك فى افتراض إمكانية تلك الإجمالات. وينبغى مقابلة هذه الكلية غير المتناقضة بالرواية الدريدية التى تلفت الانتباه إلى الطرق التى لا تنجح بها الإجمالات أبدًا فى إنتاج بنية مثالية للاحتواء والاستبعاد، مما يؤدى إلى أن العناصر التى لا يمكن مماثلتها تحدد (وتمنع) أية كلية تسعى إلى تشكيل نفسها باعتبارها كلية باستبعاد تلك العناصر. بعبارة أخرى، يمكن باختصار لإدوارد سعيد عن طريق رفض دريدا أن يستمر فى الاحتفاظ بنفس إمكانية البنية المغلقة أو النسق المغلق أو المنهج المغلق. وفى حال كون أى منها مغلقًا فقط تكون هناك حاجة لتدخل الفرد لفتحه.

الواقع أن مشكلة الإغلاق تلك أساسية بالنسبة لكتاب الاستشراق نفسه. وما يأمله سعيد هو توضيح بنية الهيمنة الثقافية الرهيبة التى تتضمنها ثنائية "الغرب" و"الشرق"، وربما القضاء عليها قضاء مبرمًا بذلك. ولكنه إذا كان يبين كيفية عمل الاستشراق عن طريق هذا التقابل، فهو لا يحاول نقضه بنفس قدر إنكاره له وحسب، بحيث تكون النتيجة هى أنه هو نفسه يكرر بُنى الداخل/الخارج الخاصة بالتفكير الثنائى. ويتخذ تحليله للمستشرقين شكل سلسلة من الأحكام يُعَرَّف بناء عليها كل كاتب بدوره على أنه متواطئ فى عملية الإخضاع الفكرى للشرق على يد الغرب[٣٧] . وتقود حملة إدوارد سعيد القاسية للحكم على نصوص الاستشراق من خلال تقسيم صريح إلى "مع" و"ضد" إلى توصله إلى نتيجة أنه "بناء على ذلك فهو صحيح أن كل أوروبى كان عنصريًا وإمبرياليًا ويكاد يكون مركزيًا عرقيًا"، نتيجة لما قاله عن الشرق

(٢٠٤). ويقدم ماركس حالة أكثر صعوبة إلى حد أن تحليلاته دائمًا ذات تفكير استشراقي، ولكننا نجد في الوقت ذاته أن "إنسانيته وتعاطفه مع بؤس الناس متداخلان تداخلاً واضحًا". إلا أنه بدلاً من الإشارة إلى أن تحليل ماركس قد يكون متناقضًا، وربما كانت تناقضه أكثر إنتاجية، ينهى إدوارد سعيد الصراع كله بملاحظة تقول: "إلا أنه فى النهاية تكون الرؤية الاستشراقية الرومانسية هى التى تسود" (١٥٤). وتدعم هذه الخاتمة جملة واحدة يستشهد بها من "تأملات فى المنفى" Sur-veys From Exile يُفترض أنها تفند كل إشارات أخرى إلى التباس ماركس وتمحوها. إذ لا يمكنك إلا أن تكون مع أو ضد.

لكن حين يقترب السرد من إدوارد سعيد نفسه تبدأ صعوبة نظرية لافتة فى الظهور، ذلك أنه إذا كان الاستشراق باعتباره بنية خطابية على هذا القدر الكبير من التحديد بشأن هذا التاريخ الطويل من الكُتَّاب عن الشرق، فكيف السبيل إلى هروبه هو؟ المستشرقان جِب وماسينيون مسموح لهما بشكل من التناقض حله أقل سهولة من تناقض ماركس. حيث من الواضح أن استشراق ماسينيون أصبح أكثر تناقضًا ظاهريًا. إلا أن هذا يبرَّر من ناحية أى تعقد نصى أو تناقضات مفاهيمية مقارنة بقدر أقل مما تبرره "العبقرية الفردية" الخاصة بالرجل الذى يعلو فوق الضغوط الموضوعية للأيديولوجيا والتراث؛ وهما اللذان يفترض أنهما نفسيهما لا يمكن أن يتضاربا. ورغم ذلك فإنه مهما كان تأييد ماسينيون للإسلام فى مواجهة أوروبا، فلا يزال إدوارد سعيد ينتقده على أساس أنه أساء تصويره. غير أن إدوارد سعيد يسمح لنفسه عند هذه النقطة بشىء من تأمل الذات كى يمعن النظر أكثر قليلاً فى القضية الأكثر عمومية التى تثيرها مقولته :

> **بقدر ما يميل المرء إلى الاتفاق مع تلك الفرضيات - حيث إن الإسلام، كما يحاول أن يوضح هذا الكتاب، أُسىء تصويره فى الغرب - فإن القضية الحقيقية هى إذا كان بالإمكان فعلاً وجود صورة واقعية لأى شىء أو إذا كانت كل الصور تُثبَّت أولاً فى اللغة ثم فى الثقافة والمؤسسات والجو السياسى للمصوِّر(٣٨) .**

يؤيد إدوارد سعيد الاختيار الثانى ولكن دون تعقب آثاره، بسبب رأيه بشأن حتمية إساءة تصوير الإسلام (وهو أمر يحبطه تحريم الإسلام للتصوير). وإذا كان التصوير الواقعى أمر محال، فعلى أى أساس ينتقد هو المستشرقين؟

الواقع أن إساءة التصوير الذى يصفه لا يشبه شيئًا مثل تدخل الفردى ضد النسق؛ وهو نفسه الموقف الذى يدعيه إدوارد سعيد فى موضع آخر لـ"الوعى النقدى" الخاص به. ولذلك فإن ماسينيون على سبيل المثال يُنتقد لإبرازه أهمية تصوف الحلاج مقابل "النسق المذهبى العام للإسلام" (٢٧٢). وبالمثل يعتبر إدوارد سعيد تعريف جِب لبعض الانزياحات الداخلية فى الإسلام تأكيدًا للقوة؛ وليس محاولة للتوافق مع أشكال تعقد الإسلام ومشكلة تصويره بأى حال من الأحوال:

> **يُعرِّف الانزياح فى عمل جِب شيئًا أكثر أهمية بكثير من الصعوبة الفكرية المفترضة فى الإسلام. فأظن أنه يعرِّف الميزة نفسها، والأساس نفسه الذى يقف المستشرق عليه كى يكتب عن الإسلام ويشرِّع له ويعيد صياغته. وبدلاً من أن يكون الانزياح إدراكًا عشوائيًا لجِب، فهو الممر الإبستمولوجى إلى ذاته، وبالتالى منصة المراقبة التى تمكن منها إلقاء نظرة عامة على الإسلام فى كل كتاباته وفى كل منصب من المناصب التى شغلها. وبين استغاثات الإسلام الصامتة ومجتمع المؤمنين السلفيين الذى يتسم بالتراص والتناغم الكلى ومجرد إبراز لفظى تمامًا للإسلام على أيدى فرق مضلِّلة من النشطاء السياسيين والموظفين اليائسين والمصلحين الانتهازيين، وقف جِب وكتب وأعاد الصياغة (٢٨٢) .**

يبدو من المفارقة أن جِب يشغل الموقع ذاته الخاص بالناقد الواقع بين الثقافة والنسق الذى يدعيه إدوارد سعيد فى موضع آخر لنفسه. إلا أنه فى حالة جِب يُفهم فحسب على أنه لا يشير إلى موقع الناقد المرغوب فيه وإنما فقط إلى التناقض الذى

يشير فى عمل جِب إلى قوة الميزة الأوروبية المهيبة. وليس الانزياح الذى يكتب عنه ذا أهمية فيما يتعلق بالإسلام فى حد ذاته. كما أنه لا يقدم إمكانية نقدية من أى نوع. ولكن كيف تختلف هذه البنية عن تلك البنية التى يضع إدوارد سعيد نفسه فيها؟

من الواضح أنه من الممكن تحويل سوء التصوير الخاص بالمستشرق إلى التداخل السياسى للناقد الذى يزيح النسق. إلا أن كتاب الاستشراق يبين كذلك كيف أن الشرق نفسه يعمل باعتباره شكلاً من أشكال الانزياح بالنسبة للغرب(٣٩) . ويشمل الاستشراق علماً لاحتواء الغرب للشرق وإدماجه له، ويعد ذلك يسفر ذلك الاحتواء عن انقطاعه. ويدل خلق الشرق **Orient**، إن لم يكن يصور الشرق **East** تصويراً واقعياً، على انزياح الغرب عن نفسه، وهو شكل فى الداخل يصور ويحول إلى سرد، باعتباره موجوداً فى الخارج. وهنا يمكننا البدء فى تبرير المنطق الذى وراء أسباب إسقاط نظريات عنصرية ونوعية بعينها على النمط الاستشراقى المقولب (٤٠) . أو تأمل علاقة الشعور المعادى للإسلام والعرب بما يصفه إدوارد سعيد بظله المظلم، وهو معاداة السامية. وفى هذا السياق يأتى اليهود لتصوير الشرق من الداخل، حيث يبدون بطريقة غريبة فى الداخل بينما كان ينبغى أن يظلوا مختبئين خارج أوروبا. وبذلك يصبح منطق لفظهم أو اجتثاثهم مرتبطاً ارتباطاً متشابكاً بالاستشراق نفسه(٤١).

لذلك فإن ما يهمله نقد إدوارد سعيد هو إلى أى مدى لم يسئ الاستشراق تصوير الشرق وحسب، بل أبرز كذلك انزياحاً داخلياً فى الثقافة الغربية، وهى الثقافة التى تتخيل باستمرار أنها تشكل نوعاً من الكلية المتكاملة، وفى الوقت نفسه تشعر شعوراً لا ينتهى بتفككها الوشيك. ويظل إدوارد سعيد نفسه دون أن يعى وعياً ذاتياً داخل الميراث الثقافى الأوروبى. وسبق أن بحثنا ميله إلى التركيز بشكل حصرى على الثقافة العليا الأوروبية، إلا أن مشاركته تمتد إلى افتراضات أكثر أهمية؛ وهى الافتراضات التى يصفها وينقدها بنفسه. فهو على سبيل المثال يمدح أويرباخ مدحاً فيه رياء لتقديمه مجموع الثقافة الغربية فى اللحظة الأخيرة من الكلية، بينما أوضح من قبل كيف تكون فكرة الثقافة الأوروبية باعتبارها كلية معرضة لخطر التشظى جزءاً من الخيال الاستشراقى ذاته. ويمكننا القول بأن الشرق يعمل باعتباره كلاً من السم

والترياق بالنسبة لأوروبا؛ فهو يشكل كلاً من أكبر تهديد للحضارة الأوروبية فى الوقت نفسه الذى يمثل علاجًا لقيم الغرب الروحية المفقودة، مما يعطى أمل بعث أوروبا الروحى على يد آسيا. ويشير هذا إلى مدى تصوير الاستشراق لانزياح الغرب الداخلى الذى يساء تصويره على أنه ازدواجية خارجية بين الشرق والغرب. وفى الوقت نفسه يُحْدِث إجمال التاريخانية فى شكله الاستشراقى - ذلك أن الاستشراق جنس من أجناس التاريخانية الإمبريالية - نفس عملية استحالته بقدر كبير من الازدواج. ذلك أنه بينما ترى التاريخانية الغربية أن المشكلة تتمحور حول الفردية المقاومة اللازمة لإدماج الكلية ولكنها إشكالية بالنسبة لختمها، فإن الصورة الاستشراقية للآخر هى انتصار لتلك العقلانية التاريخانية ولكنها تُحْدِث كذلك بقيمتها المضادة للأخلاق اغترابها عن نفسها. ومشكلة كتاب الاستشراق هى أنه بدون مفهوم خاص بالخلاف الداخلى سوف يُقاد إدوارد سعيد باستمرار فقط إلى إدانة إسقاطات الاستشراق الخاصة بالتنافر بشأن الفروق الجغرافية أو العنصرية الخارجية؛ حتى وهو يكرر هذه البنية بتعريفه المستشرقين على أنهم "مع" أو "ضد". وفى الوقت ذاته تعاود تقسيمات الاستشراق الداخلية فى الظهور بعناد فى سلسلة من التناقضات والصراعات النظرية فى نص إدوارد سعيد.

الهوامش

I Aime Cesaire, *Discourse on Colonialism,* trans. Joan Pinkham (New York: Monthly Review Press, 1972), 54.

2 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* trans. Constance Farrington (Harmondsworth: Penguin, 1967), 81. Further references will be cited in the text.

3 As is evident from Marcel Merle's extremely useful anthology, *L'Anticolonialisme europeen, de Las Casas* a *Marx* (Paris: Cohn, 1969); see also Peter Hulme, *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797* (London: Methuen, 1986), and Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La Reflexion francaise sur* Ia *diversit6 humaine* (Paris: Seuil, 1989).

4 Georg Lukacs, *The Historical Novel,* trans. Hannah and Stanley Mitchell (London: Merlin Press, 1962), 2~9. For contemporary discussions of humanism, see also Sartre's Conclusion to *Being and Nothingness,* trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1958), and *Existentialism and Humanism,* trans. Philip Mairet (London: Methuen, 1948); Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror,* trans. J. O'Neill (Evanston: Northwestern University Press, 1964), Heidegger, 'Letter on Humanism', in *Basic Writings,* ed. David Farrell Krell (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 193-242, and Louis Althusser, 'Marxism and Humanism', in *For Marx,* trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1969), 219~7, and 'Reply to John Lewis', in *Essays in Self Criticism,* trans. Grahame Lock (London: New Left Books, 1976), 33-99. A detailed account of some of the recent arguments about the complexities of the problems involved in humanism can be found in Kate Soper's *Humanism and Anti-Humanism* (London: Hutchinson, 1986).

5 Abdul R. JanMohammed, 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature', *Critical Inquiry* 12:1(1985), 61-2.

6 Roland Barthes, 'The Great Family of Man', in *Mythologies,* trans. Annette Lavers (London: Jonathan Cape, 1972), 10~2. Further references will be cited in the text.

7 Chandra Talpade Mohanty, 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Boundary* 2 12:3/13:1 (1984), 340.

8 Compare Paul Gilroy's analysis of the 1983 Conservative Election poster, 'Labour Says He's Black, Tories say He's British' in *There Am 'tNo Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation* (London: Hutchinson, 1987), 57-9.

9 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: L Theory of Practical Ensembles*, trans. Alan Sheridan-Smith (London: New Left Books, 1976), 752.

10 Mill, *On Liberty* in the *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson (London: Routledge and Kegan Paul, 1963-), Vol.18, 224, *Considerations on Representative Government*, Vol. 19, 562-77 ('Of the Government of Dependencies by a Free State'), and 'Thoughts on Parliamentary Reform', Vol. 19, 324 (for detailed analysis of Mill's views in relation to India see Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* [Oxford: Clarendon Press, 1959]); Kant, *The Critique of Judgement*, trans. James Creed Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1952).

11 Spivak, *In Other Worlds*, 202. It should be obvious from the present discussion that I disagree with Spivak's argument that imperialism constitutes a symptomatic blank in contemporary Western anti-humanism' (209). For further discussion of Spivak's analysis of the production of the European sovereign subject, see Chapter 9.

12 Aimé Cesaire, *Discourse on Colonialism*, 1-15; Fanon, *The Wretched of the Earth*, 71, 80; cf. also Paul Viriho, *Speed and Politics*, trans. Mark Polizzotti (New York: Semiotext(e), 1986), 106ff.

13 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 141.

14 Homi Bhabha, 'Sly Civility', *October* 34 (1985), 74. With respect to this Western time, contrast the essays in the special issue of *Diogenes* (42 [1963]), 'Man and the Concept of History in the Orient'.

15 Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978). Further references will be cited in the text.

16 *Diacritics* 6:3 (1976), 38.

17 Edward W. Said, 'Orientalism Reconsidered', in *Europe and Its Others*, 2 vols, ed. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), I, 17. Further references will be cited in the text as OR.

18 Such critiques of *Orientalism* are discussed by Said in 'Orientalism Reconsidered', For further analysis of the reviews of *Orientalism*, see Lata Mani and Ruth Frankenberg, 'The Challenge of *Orientalism*" *Economy and Society* 14:2 (1985), 174-92; Emmanuel Sivan's 'Edward Said and His Arab Reviewers' (*Interpretations of Islam Past and Present* [Princeton: Darwin Press, 1985], 133-54) discusses Arab reviews of, and reactions to, Said's book, which criticize Said for his 'totalising' (139), 'ahistorical, essentialist mode' (135), and argue that Said inadvertently serves the cause of contemporary Arab 'Orientalism in reverse (141-2). On the question of the representation of Islam, see Said, *Covering Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), *After the Last Sky* (London: Faber and Faber, 1986), 'In the Shadow of the West', *Wedge* 7/8 (1985), 4-11, and, for an attempt at it, Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction*

(London: Croom Helm, 1982); Cf. also Anouar Abdel-Malek, 'Orientalism in Crisis', *Diogenes* 44 (1963), 102~0.

19 *Orientalism*, 259, 263.

20 Samuel Weber, 'The Intersection: Marxism and the Philosophy of Language', *Diacritics* 15:4(1985), 111.

21 *Orientalism*, 246, 211,238.

22 Said finds such 'profound humanism' endorsed in the modern scholars whom he admires most, Auerbach (259~1) and Massignon (264-70). Said reinvokes Auerbach as his model for the critic in 'Secular Criticism', in *The World, the Text, the Critic*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 5-9.

23 *Orientalism*, 110, 44, Similar points are made at 87, 93, 96, 108, 116, 120, 141, 146-8,261,291,326.

24 *Orientalism*, 45.

25 *Orientalism*, 46, 266, 246, 328, 267. It is characteristic of Said's identification with the values of humanism that he always opposes 'human', never materialist, history to idealist history (246).

26 James Clifford, 'On Orientalism', in *The Predicament of Culture: Twentieth-*Century *Ethnography, Literature, Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), 263.

27 *The World, the Text, the Critic*, 175.

28 In effect, Said tries to assimilate 'experience' to the function of the 'event' in Foucault or Lyotard; but as a category of consciousness, it clearly cannot work as the antithesis of appropriating knowledge and theory in the same way. A similar problem with the category of consciousness arises in Hayden White's *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth- Century Europe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973).

29 Said, *The World, the Text, the Critic*, 177. Said further affirms the identity of the cultural and imperialist projects in *Nationalism, Colonialism and Literature: Yeats and Decolonization* (Derry: Field Day Pamphlets 15, 1988), 7.

30 Said, *The World, the Text, the Critic*, 176.

31 See Chapter 1, section II.

32 Foucault's idea of the 'specific' intellectual is elaborated in *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 12~33.

33 Spivak, in 'Criticism, Feminism and the Institution. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak', *Thesis Eleven* 10/11(1984/85), 17~8. The same criticism could be made of Frank Lentricehia's discussion of the role of 'the intellectual' in *Criticism and Sodal Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 2-11 (Lentricchia, it is worth noting, broadly speaking takes up a position similar to Said's, describing

himself as a 'university humanist' [7] and advocating a form of oppositional criticism' [15]). In *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Paris: Galilee, 1984), Jean-Francois Lyotard argues that Foucault's notion of the specific intellectual' is incoherent, and indeed that the idea of 'the intellectual' can no longer be sustained (11-22).

34 'Right now in American cultural history, "Marxism" is principally an academic, not a political, commitment' (Said, 'Secular Criticism', in *The World, the Text, the Critic,* 28; cf. 'Reflections on American "Left" Literar" Criticism', 160~).

35 Said, 'Secular Criticism', in *The World, the Text, the Critic,* 1~24.

36 Said, 'The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions', in *Critical Inquiry* 4:4 (1978), 673-714; revised version published as 'Criticism Between Culture and System' in *The World, the Text, the Critic,* 178-225.

37 *Orientalism,* 40, 143-5,149-53, 161, 194, 209.

38 *Orientalism,* 272. The significance of this question, and the extent to which it remains unanswered, is suggested by the fact that Said closes the book by raising it again (325).

39 As his narrative proceeds to the period between the two world wars, Said himself identifies a more overt form of confrontation 'The Orient now appeared to constitute a challenge, not just to the West in general, but to the West's spirit, knowledge, and imperium' (248). Much as this might support our own thesis that postmodernism constitutes a recognition of a certain loss of US and European political and cultural dominance, Said's suggestion that it is only at this point that the Orient began to appear as a threat is contradicted by his own book, which shows the extent to which it has always done so.

40 *Orientalism,* 20~7, 233.

41 *Orientalism,* 27, 286.

الفصل الثامن

تناقض هومى بابا الظاهرى

إذا كان كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد موجه ضد الثنائية التراتبية الخاصة بـ"الغرب" و"الشرق"، فإن هناك ثنائيات أخرى تنتشر فى أرجاء نصه. هناك على سبيل المثال الاستشراق باعتباره تصويراً أم حقيقة، أو رؤية أم سرداً، أو مقابلة العمومية universalism بالخصوصية particularism فى منهج بحث إدوارد سعيد ، وهو ما يتكرر بأشكال كثيرة مختلفة فى الكتاب. ومن بين النقد الكثير الخاص بكتاب الاستشراق يبرز مقال هومى بابا النقدى "اختلاف الكولونيالية وتمييزها وخطابها" Difference, Discrimination, and Discourse of Colonialism (١٩٨٣) لأنه يعرِّف مشكلة التناقض الظاهرى هذه تعريفًا مباشراً بأنها قلب الكتاب ويعيد تشكيلها فى صورة أكثر إيجابية وتمكينًا[1]. يتشبث هومى بابا بالتناظر مع نموذج الحلم التناقضى الخاص بفرويد، الذى يمر عليه إدوارد سعيد نفسه مروراً سريعًا، كى يحاول إثبات عدم وجود منظور مجانس واحد فى مركز الاستشراق بل إن هناك قطبية polarity : إنه من ناحية موضوع للتعلم والاكتشاف والممارسة، ومن ناحية أخرى موقع للأحلام والصور والخيالات والخرافات والوساوس والمتطلبات" (اختلاف ١٩٩). إن الاستشراق علم - خاص بالتعلم الموسوعى وبالقوة الإمبريالية - إلا أنه من ناحية أخرى تخيل للآخر كذلك. إنه قدر واع من المعرفة ("الاستشراق الظاهر" manifest Orientalism عند إدوارد سعيد) و"وضعية غير واعية" خاصة بالخيال والرغبة ("الاستشراق المستتر" latent Orientalism) . وتنبع مشكلة الكتاب فى رأى هومى بابا من :

> **رفض إدوارد سعيد الارتباط بالآخرية وبالتناقض الظاهرى الخاص بهذين النظامين اللذين يهددان بفصل موضوع الخطاب الاستشراقى نفسه.... وهو يحتوى هذا الخطر بتقديمه ثنائية داخل المقولة التى تحدث فى البداية تعارضًا بين هذين المشهدين الخطابيين وتسمح لهما فى النهاية بالارتباط باعتبارها نسق تصوير متطابق موحد من خلال قصد سياسى أيديولوجى يمكِّن أوروبا، كما يقول، من التقدم بأمان وبصورة غير مجازية فى اتجاه الشرق . (اختلاف ١٩٩-٢٠٠) .**

على عكس الآخرين الذين انتقدوا إدوارد سعيد لبنائه صورة شديدة الهيمنة لتكوين الاستشراق الخطابى، يشير هومى بابا إلى الطريقة التى يبين بها إدوارد سعيد نفسه أن هذا الخطاب جرى تشكيله بطريقة متناقضة تناقضًا ظاهريًا. إلا أن إدوارد سعيد يحل هذا التناقض الظاهرى بأكثر طرق النقد الأدبى تقليدية عن طريق الإحالة إلى قصد موحِد واحدة. فهو يقول: "ما إن نبدأ فى التفكير فى الاستشراق على أنه ضرب من الإسقاط الغربى على الشرق والرغبة الغربية فى حكمه حتى نواجه بضع مفاجآت"[٢]. فإذا كان قصد أوروبا تجاه الشرق هو قصد الامتلاك الإمبريالى، فحينئذ يمكن لإدوارد سعيد ادعاء أن خطاب الاستشراق يتسم بالتراص والتناغم الكلى كذلك. ويعلق هومى بابا قائلاً: "لدى إدوارد سعيد دائمًا إشارة إلى أن القوة الكولونيالية يملكها المستعمِر امتلاكًا تامًا، وهو ما يعد تبسيطًا تاريخيًا ونظريًا" (اختلاف ٢٠٠). ويعنى الانتظام المفترض بين التصوير والموضوع أن إدوارد سعيد يفترض وجود تعارض ثنائى بين القوة وانعدام القوة، وهو ما يقتضى افتراض وجود قصد مسيطر خارجى ولا يترك مجالاً للتفاوض أو المقاومة، إلا من القصد المضاد الخارجى (هو نفسه). ويشير هومى بابا إلى أن هذا تبسيط مخل؛ ذلك أن صورة الشرق فى الخطاب الغربى، التى يرسمها إدوارد سعيد بصبر وأناة، تثبت التناقض الظاهرى الشديد تجاه "تلك 'الآخرية' التى هى فى الوقت ذاته موضوع للرغبة والسخرية" (إعادة نظر ١٩). ويشير هذا الالتباس إلى أن الخطاب الكولونيالى يقوم على القلق، وأن القوة الكولونيالية ذاتها عرضة لتأثيرات التنظيم المتناقض .

يرى هومى بابا أن الاستشراق لا يتساوى مع الصورة التى قد تتطابق مع الظروف "الحقيقية" وقد لا تتطابق وحسب؛ وهى مشكلة لا يمكن حلها فى أية حالة بطريقة إبستمولوجية محضة. وهو يأخذ ادعاء إدوارد سعيد أن الاستشراق "خطاب" مأخذ الجد، وبالتالى يستغل الوسيلة الفنية الخاصة بتحليل الخطاب. قد يكون الاستشراق صورة، إلا أنه يشارك كذلك فى مجال خطابى كامل يقول إن أى بحث له لابد أن يتضمن مسألة الإبلاغ، أى مسألة مَن يتحدث إلى مَن. ولا يمكن افتراض أن الصور مجرد كيانات ثابتة قد تتطابق مع "الحقيقى" وربما لا تتطابق؛ لأنها يجب أن تشكل كذلك جزءًا من خطاب address ، مكتوبًا كان أم منطوقًا، مع وجود مخاطِب addresser ومخاطَب addressed محدَّدين. وبينما يرفض إدوارد سعيد فوكو بزعم أن تحليلاته لا تقدم إستراتيجية للمقاومة، ويشعر بالاضطرار إلى التقدم بمطالبة خاصة وعلى قدر كبير من الإشكالية بقوة الذوات الفردية فى وصفه للاستشراق باعتباره مجالاً خطابيًا، يبين هومى بابا كيف أن مسألة الإبلاغ تبين بالفعل طريقة عمل الذات. فالإبلاغ يوجه الاهتمام إلى "ذخيرة المواقف المتضاربة التى تشكل الموضوع فى الخطاب الكولونيالى" (اختلاف ٢٠٤). ويحلل هومى بابا ظروف هذه العملية الخاص بالخطاب address لكى يبين حدوث الزلل الذى يخلق إشكالية كل من المطالبة بقصد سياسى أيديولوجى واحد للمستعمِر، وكذلك بعلاقة القوة والمعرفة الأداتية بشكل صريح التى يفترضها إدوارد سعيد .

يحول بذلك هومى بابا منظور إدوارد سعيد، الذى يبرز أهمية صورة الشرق بالنسبة للاستهلاك داخل الثقافة الغربية السائدة، إلى التركيز على دور الاستشراق حين يستغل باعتباره أداةً للقوة والإدارة الكولونيالية. وهو بذلك يحل على الفور صعوبة إدوارد سعيد الأساسية الخاصة بكيفية مفصلة الصورة مع الواقعى ؛ وقد تبدو الصورة مهيمنة، إلا أنها تحمل داخلها عيبًا خفيًا لا يراه أحد فى الداخل ولكنه شديد الوضوح فى الخارج ، حيث يكون بمعزل عن الأمان الذى يوفره له الغرب. وصورة الذات الكولونيالية، على سبيل المثال ، لا تثبتها أو تنفيها الذوات الكولونيالية الحقيقية بقدر ما تفككها، كما يشير إدوارد سعيد :

> **عند شغل مكانين فى وقت واحد ... يمكن أن تصبح الذات الكولونيالية المزاحة المحرومة من الهوية الفردية موضوعًا لا يمكن التنبؤ به، ويصعب تقديره بالمعنى الحرفى للكلمة. ولا يمكن للمطالبة بالسلطة (الكولونيالية) توحيد رسالتها ولا مجرد تعريف نواتها. (بشرة سوداء xxii) .**

ولذلك فإن هومى بابا ، على العكس من إدوارد سعيد ، يقول إنه حتى المستعمِر لا يرى أن بناء صورة الآخر ليس صريحًا بحال من الأحوال .

يوضِّح هذا من خلال تحليل موسع لعملية التنميط stereotyping الكولونيالى للشعوب الخاضعة وثقافاتها؛ وهى إحدى طرق وصف نشاط الاستشراق نفسه. ويشير هومى بابا إلى أنه على عكس ما قد توحى به كلمة "نمط مقولب" stereotype نفسها فإن المهم ليس هو مسألة فجاجة النمط المقولب المباشرة فى مقابل تعقد الشعوب الواقعية التى يجرى توصيفها. بل إنه يقول إن

> **النمط المقولب الكولونيالى نمط معقد ومتناقض ظاهريًا ومتعارض من التصوير، وهو مثير للقلق بقدر ما هو جازم ، ولا يقتضى منا توسيع مجال أهدافنا النقدية والسياسية فحسب ، بل أن نغير كذلك موضوع التحليل نفسه. (إعادة نظر ٢٢) .**

وأثناء إبراز هومى بابا ملاحظات إدوارد سعيد بشأن التردد الواضح فى مواجهات نمطية معينة بين الشرق والغرب، أو بين الازدراء الغربى لألفة الشرق وبهجته، أو الخوف من غرابته وجِدَّته، يشير إلى أن "النسق الوسطى " median category للاعتراف أو الإنكار "مناظر" للنظرية الفرويدية الخاصة بالفيتيشية (الانحراف الجنسى) .fetishism فأثناء التنميط العنصرى "تنتج القوة الكولونيالية المستعمَر باعتباره واقعًا ثابتًا هو فى الوقت ذاته 'آخرَ' إلا أنه معروف ومرئى تمامًا" (اختلاف ١٩٩). وكما أشار بودريار Baudrillard ، فإنه ما إن يمكن تصوير الآخر حتى يمكن الاستيلاء والسيطرة عليه،[٣]. غير أن هذا الدافع يشكل هنا جزءًا من بنية أكبر تنكر سلطته فى الوقت نفسه :

يمكّن الفيتيش fetish أو النمط المقلوب من الوصول إلى "الهوية" التى تقوم على السيادة والمتعة قيامها على القلق والدفاع، ذلك أنه شكل من أشكال الإيمان المتعدد والمتناقض باعترافها باختلافها وإنكارها. (اختلاف ٢٠٢) .

لذلك لا يصور الخطاب الكولونيالى الآخر وحسب بقدر ما يسقط اختلافه وينكره فى آن واحد، وهى بنية متناقضة ممفصلة طبقًا لمنطق الفيتيشية المتضارب. كما تؤكّد سيادته دائمًا، ولكنها تهبط باستمرار، ومُزاحة على الدوام، ولا تكتمل بحال من الأحوال.

رغم أنه لا شك فى كون كلام هومى بابا مستفزًا، فهو يثير مسألة الأصل التاريخى الغريب لكلمة مثل الفيتيشية. فحين اقترح فرويد نظرية جنوسة تتعلق بالفيتيشية كان ماركس قد استخدم المفهوم بالفعل فى كتاب رأس المال، حيث اقتبسه من المعنى الأصلى الذى كان يستخدم فيه لوصف المصنوعات اليدوية الخاصة بالديانات "المحلية" الأفريقية: "جماد تعبده الشعوب البدائية من أجل قواه السحرية الطبيعية المفترضة أو لكون إحدى الأرواح تسكنه"(٤). ومن المؤكد أن استخدام هومى بابا مصطلح فيتيش لوصف التنميط العنصرى الكولونيالى يدير العجلة دورة كاملة، ولكن من الغريب أنه هو نفسه يلتزم الصمت بشأن الظروف التاريخية الخاصة بالمصطلح الذى يستخدمه وأصله. فهو يتحدث عن الحاجة إلى تدقيق النظر فى الخطاب الكولونيالى من ناحية التحليل النفسى وكذلك من الناحية التاريخية ولكنه لا يجازف بتقدم أى كلام عن كيف يمكن مفصلتهما (اختلاف ٢٠١). وقد تكون مقولة ديلوز وجواتارى فى "عدو أوديب" Anti-Oedipus بأن التحليل النفسى يصلح فى الثقافات غير الأوروبية، ليس بسبب النزعة الكلية الخاصة بأنساق العقل ولكن بالتحديد بسبب التاريخ الكولونيالى الذى كان له أثر فرض البُنى الغربية، إحدى إمكانيات تحقيق ذلك الربط(٥). ومن ناحية أخرى قد يشكك هومى بابا فى افتراضهما أن التحليل النفسى يكرر نفسه وحسب فى نفس موقع خطابه الكولونيالى

يثير هذا سؤالاً أكبر يطرحه عمل هومى بابا، وأعنى به توظيف أنساق التحليل النفسى المتجاوزة لتحليل ظاهرة الكولونيالية التاريخية. ويستخدم هومى بابا التحليل النفسى وسيلةً للقراءة ؛ فمن الواضح أن استفادته الإستراتيجية من فرويد، المهمة لكلامه عن التناقض الظاهرى ، تنتج فروقًا نظرية وسياسية مهمة من تحليل إدوارد سعيد للكولونيالية المستمد من نظرية فوكو الخاصة بالتكوينات الخطابية. ويبدأ هومى بابا كلامه عن خطاب الكولونيالية بتقديم وصف فوكوى لـ"الحد الأدنى من الشروط والمواصفات" الخاصة بها باعتبارها وسيلة للقوة[٦]. إلا أنه يمضى إلى أن يشير إلى عكس ما يقوله فوكو من أن الذات الكولونيالية التى هى موضوع المراقبة هى كذلك موضوع البارانويا والخيال من جانب المستعمِر، وبذلك تُدخِل على الفور أنساق التحليل النفسى داخل الترسيمة الفوكوية. وعند اقتراح هومى بابا للتنميط العنصرى طبقًا لنظرية التحليل النفسى الخاصة بالفيتيشية، نجده يستفيض فى توضيح "تشريح" من أربعة أجزاء للخطاب الكولونيالى المختلف كل الاختلاف عن أى شىء عند فوكو ؛ ذلك أن همه هو قول إنه رغم احتمال وجود مراقبة فإن الثبات لا يتحقق :

> **بناء الخطاب الكولونيالى ... مفصلة معقدة لمجازات الفيتيشية - التشبيه والمجاز المرسل - وأشكال التطابق النرجسى والعدوانى المتوفرة للخيالى . وحينئذ يكون الخطاب العنصرى النمطى إستراتيجية من أربعة مراحل .... وهنا يكون لدينا نخيرة من المواقف المتضاربة التى تشكل الذات فى الخطاب الكولونيالى . وساعتها يكون تبنى أى موقف من المواقف، داخل أى شكل خطابى ، فى أى وضع تاريخى بعينه ، إشكاليًا دائمًا؛ فهو موقع كل من الثبات والخيال، وهو بمثابة "هوية" كولونيالية مرهَقة ... رغم معارضة وفضاء الانقطاع والتهديد الناتج عن تغاير المواقف الأخرى. (اختلاف ٢٠٤) .**

إلا أن هومى بابا يعترف بأنه إذا كان موضوع الخطاب الكولونيالى يُبنى طبقًا لتلك الأنساق المتناقضة ظاهريًا، فإن هذا الغموض الذى فى التحليل النهائى لا يشكل أى تهديد للعمل الإستراتيجى الخاص بالخطاب: "بما أن هذه الموضعيات -positionali

ties المتغيرة محبوسة داخل الخيالى ، فهى لن تشكل أبدًا تهديدًا خطيرًا لعلاقات القوة السائدة، ذلك أنها موجودة كى تمارسها ممارسة ممتعة ومنتجة" (اختلاف ٢٠٥). ويصل هومى بابا فى وقت لاحق إلى تعديل موقفه، حيث يبين من جديد أنه يمكنه تحاشى المشكلات التى تحيط بإدوارد سعيد .

نذكر أن إدوارد سعيد رفض فوكو فى النهاية على أساس أن تحليلاته لا تقدم إستراتيجية مقاومة. إلا أن استعادة إدوارد سعيد لنسق الفرد تحدث فقط لتحديد موضع تلك المقاومة داخل شكل وعى النقد الفردى ، وهو ما لا يمثل تقدمًا كبيرًا . لذلك فالسؤال هو ما إذا كانت مهمة الناقد هى تحديد أدلة نماذج المقاومة التاريخية، كما هو مفترض فى كثير من الأحيان، أو ما إذا كان تحليل الخطاب الكولونيالى نفسه يمكنه التدخل سياسيًا فيما يتعلق بالفهم والتحليل الحاليين. وهكذا يبين هومى بابا على سبيل المثال، مخالفًا فى ذلك لإدوارد سعيد، أن سلطة القوة الكولونيالية لم يكن يملكها المستعمِر امتلاكًا صريحًا. ورغم أهمية هذا فهو ليس مثل تقديم دليل صريح على المقاومة:

> **رغم "حرية الحركة" داخل النسق الكولونيالى التى هى مهمة لممارسته القوة، فأنا لا أدرس ممارسات الكفاح الثورى وخطاباته على أنها الجانب الأسفل/الآخر لـ"الخطاب الكولونيالى ". فهى قد تشاركه الحضور وتتداخل فيه، ولكن لا يمكن بحال من الأحوال أن "تُقرأ قراءة كاملة"على أساس من معارضتها له وحسب. ذلك أن الخطاب المناهض للكولونيالية يتطلب نسقًا بديلاً من الأسئلة والتكنيكات والإستراتيجيات لكى يُبنى [هكذا] . (اختلاف ١٨٩) .**

بذلك يكون هم هومى بابا هو عرض التناقض الظاهرى فى الذوات الكولونيالية والمستعمِرة عن طريق إبراز الخلاف الداخلى فى الخطاب الكولونيالى المبنى طبقًا للتنظيم المتضارب للعقل psyche . وبدون عدم استقرار القوة هذا تصبح المقاومة المناهضة للكولونيالية نفسها بلا حول ولا قوة. وليس هم هومى بابا هو التركيز على هذه المقاومة، بل إنه بيان تردد ما تجرى مقاومته وافتقاره إلى الحسم. إلا أن الصعوبة

من الناحية السياسية هى أنه لا يمكن لهذا التحليل إلا أن يكون قابلاً للتطبيق على المستعمَر كما على المستعمِر.

٢ - الإنسان المُقَلّـد

تشبث بذلك هومى بابا بالكثير من الصعوبات التى واجهها إدوارد سعيد باعتبارها مؤشرات خاصة بالعمليات التى تحدث أثناء بناء المعرفة والقوة الكولونياليتين وممارستهما؛ ربما لم يكن ذلك مطمئنًا جداً لإدوارد سعيد ولكنه يتسم بالحكمة النظرية الرائعة من جانب هومى بابا. فالكولونيالية تُعرَّف بأنها الخطاب الذى يكشف الخلاف الضمنى داخل المعرفة الغربية. وتمثل مقالات هومى بابا اللاحقة كلها تمحيصاً للموقف الذى كُتب على عجل وبشكل غامض فى "اختلاف الكولونيالية وتمييزها وخطابها". ففى تقديمه لكتاب فانون "البشرة السوداء" Black Skin يكتب عن "بحث فانون عن شكل مفاهيمى يتناسب مع تضاد العلاقة الكولونيالية" وعن "الظرف الكولونيالى الذى قاد فانون من ترسيمة مفاهيمية إلى أخرى" (x) . ومن الممكن تطبيق هذا الوصف على هومى بابا نفسه كذلك؛ فنحن نراه فى مقالاته ينتقل من نموذج الفيتيشية إلى نماذج "المحاكاة" mimicry و"التهجين" hyberidisation والبارانويا paranoia . ويبدو دائمًا أن ادعاء هومى بابا وصف ظروف الخطاب الكولونيالى - "المحاكاة هى ..." و"التهجين hy-bridity هو ..." - يقدَّم على أنه مفاهيم ثابتة ومجسَّمة تجسيماً غريبًا لكى تحوز على رغبتها دون إحالة إلى أصل المادة النظرية المستمدة منها هذه المفاهيم، أو إلى السرد النظرى الخاص بعمل هومى بابا، أو إلى السرد النظرى الخاص بالثقافة الموجهة إليها. ويبدو هومى بابا فى كل مرة وكأنه يوحى من خلال وصفه الدائم بأن المفهوم الذى هو بصدده يشكل ظرف الخطاب الكولونيالى نفسه ويسرى على كل الفترات والسياقات التاريخية؛ ولذلك فإن الأمر يكون أشبه بالمفاجأة حين يُستعاض عنه فيما بعد بالمصطلح الذى يليه، كأن يختفى التحليل النفسى مثلاً فجأة لصلحة التهجين الباختينى ليختفى هو نفسه تماماً فى المقال التالى حين يعود التحليل النفسى ، ولكنه هذه المرة يكون على هيئة بارانويا. وكأن التوسع النظرى نفسه يصبح نوعًا من سرد الظرف الكولونيالى.

وبذلك فإن الأمر الحتمى بطبيعة الحال هو أن اختلاف تكوين المفاهيم ينتج توكيدات مختلفة؛ إلا أن غياب أية مفصلة للعلاقة بينهما يظل غير مريح. فهل هذا هو ما يسميه هومى بابا "الفوضوية النظرية" theoretical anarchism) إشارات ١٥٢)؟ أم أنه إستراتيجية أكثر ترويًا يرفض بها هومى بابا الميتالُغَة metalanguage المتساوقة ، حيث يرفض السماح لمصطلحاته بأن تشيئاً to reify لتصبح مفاهيم ثابتة ، وبذلك يتحاشى المشكلة التى وجد إدوارد سعيد أنه من الصعب تحاشيها، وهى أن التحليل ينتهى بتكرار نفس بُنى القوة والمعرفة المتصلة بمادتها باعتبارها الصورة الكولونيالية ذاتها. وإذا كان هومى بابا يستغل بُنى الإنكار التى يعثر عليها، فهى أولاً وقبل كل شىء للقضاء على هذا الاحتمال ومنع هذه التشييئات reifications الخاصة بالسيادة .

من الممكن فى الوقت نفسه الكشف عن ترسيمة معينة يجرى إعدادها، لا يكاد يكون التعرف عليها ممكنًا فى تباينها. ومن المفيد فى هذا السياق تذكر وصف هومى بابا السابق للخطاب الكولونيالى من الناحية الفوكوية Foucauldian باعتباره جهازًا للقوة. من هذا المنظور يمكن أن نرى كل مقال على أنه لحظات محدَّدة كاشفة فى جهاز الخطاب الكولونيالى المتناقض ظاهريًا والتراكمى . ويعنى تناقض الخطاب الكولونيالى الظاهرى أنه لا يمكن مقاربته بالقطع من ناحية المفهوم الكاشف الواحد؛ ذلك أن كل مقال يعالج شكلاً بنيويًا بعينه فى داخل هذا الجهاز من خلال قراءة نص بعينه حُدِّد مكانه تاريخيًا. ولا يقدم هومى بابا بأى حال تاريخ الخطاب الكولونيالى، ولا حتى رواية تاريخية مبسطة له؛ ذلك أن هذا الإفراغ فى قالب تاريخى يميز أساس دعاوى الأوْرَبة التى يسعى إلى دحضها. يقيِّم كل نص فى لحظته التاريخية ويجرى تحويله شيئًا فشيئًا نتيجة لأى تقدير أحادى أو تطور خطى عندما يعرض هومى بابا مشكلة قراءته المعقدة بالتفصيل .

يظل التناقض الظاهرى مرجعًا دائمًا على امتداد تسلسل هومى بابا الذى المتصل لرسم صورة لكيفية الإفراغ فى قالب تاريخى من خلال الخصوصيات والزمانيات المختلفة الخاصة بالعمليات التى لا تُجْمَل أبدًا ولكنها لا تتداخل. ويستند التناقض الظاهرى بالضرورة كذلك إلى مسألة القوة؛ وهاتان هما المشكلتان اللتان شكلتا معًا الأسس الأصلية لشكوى هومى بابا من إدوارد سعيد. وكما فعل إدوارد

سعيد، يركز هومى بابا فى البداية على ظروف بناء المستعمِر للمعرفة، وهى العملية التى يحكمها التمييز والإنكار كما رأينا. وهو يطور فى " المحاكاة والإنسان" Of Mimicry and Man ملاحظات لاكان المتعلقة بمفهوم المحاكاة[٧] . وتوفر المحاكاة لهومى بابا مصطلحًا جديدًا خاصًا ببناء الآخر بواسطة أشكال معينة من التنميط؛ أى الذات الكولونيالية التى تماثل المستعمِر بشكل واضح ولكنها تظل مختلفة؛ فهى "ليست كاملة/ليست بيضاء" (المحاكاة ١٣٢). ويقدم هومى بابا الهندى نموذجًا لما يقول. فقد تلقى تعليمه بالإنجليزية، ويعمل فى الخدمة المدنية الهندية ويتوسط بين القوة الإمبريالية والشعب المستعمَر. وإذا كان ما يطمئن المستعمِرين إلى حد ما أن الهنود يصبحون "إنجليز" فى بعض الجوانب، فإن إنتاج الإنجليز المقلِّدين يصبح مزعجًا كذلك؛ ذلك أن "المحاكاة تشابه وخطر محتمل فى آن واحد" (عن المحاكاة ١٢٧) . وبما أن المقلِّد ليس مثل المستعمِر فى كل شىء ، فهو أبيض ولكنه ليس كاملاً، ولا يمثل سوى صورة جزئية له. وبدلاً من أن يكون المستعمِر مطمئنًا، يرى صورة له مُزاحة إزاحة مخيفة. وهكذا يصبح المألوف، وقد نُقل إلى أماكن بعيدة، متحولاً بطريقة غريبة، حيث يقضى التقليد على هوية ذلك الذى يجرى تصويره. ومن المؤكد أن علاقة القوة تبدأ فى التأرجح، إن لم تُعكس بالكامل :

> **(إنها) عملية تعود بها نظرة المراقبة وقد اتخذت هيئة حملقة المدرَّب المزيحة، حيث يصبح المراقِب مراقَبًا وتعيد الصورة "الجزئية" مَفْصَلة فكرة الهوية برمتها وتبعدها عن الماهية [٨].**

فالعين المراقِبة تواجه فجأة حملقة الآخرية العائدة وتجد أن سيادتها، وتشابهها، قد قُضى عليهما.

اللافت للانتباه بشكل خاص بشأن هذا الوصف هو الطريقة التى تُنقل بها مسألة القوة بكاملها من ظرف ثابت إلى عملية دوران؛ فالمستعمِر ينفذ إستراتيجيات بعينها لكى يحافظ على القوة، غير أن التناقض الظاهرى الذى يصاحب حتمًا محاولة تثبيت المستعمَر باعتباره موضوع معرفة يعنى أن علاقة القوة تصبح أكثر التباسًا بكثير. وعلى الفور تُمَكِّن المحاكاة القوة وتسفر عن فقدان الأداة. وإذا أفلتت السيطرة من يد

المستعمِر فإن شرط المحاكاة يعنى أنه بينما يشارك المستعمَر متواطئًا فى العملية، فهو يظل أداة التهديد غير المدرك وغير الواعية؛ بما ينتج عن ذلك من بارانويا من جانب المستعمِر وهو يحاول التوصل بالتخمين إلى نوايا السكان الأصليين المرعبة. ومع أنه قد يكون لدى السكان الأصليين إلى حد كبير أفكار عنيفة خاصة بالتمرد بالطبع، لابد من التأكيد على أننا لسنا هنا للحديث عن تلك الأشكال التقليدية من المقاومة، بل عن عملية تُثَبِّت موقف المستعمِر وتزعزعه فى آن واحد. وينبغى مقابلة هذا بفكرة الاستشراق عند إدوارد سعيد باعتباره صورة مُجْمَلة بدون مرجع دلالة تتطلب تدخلاً من الخارج. ويرى هومى بابا أن المحاكاة نفسها تصبح نوعًا من القوة بلا ذات، وشكلاً من التصوير له آثاره، وتشابه يهبط إلى الآخرية، ولكنه يظل لا علاقة له بأى "آخر". وكما يقول لاكان، فهو يكشف عن "شىء ما لكونه مميزًا عما قد يسمى ذاته **itself** الموجودة فى الخلف".[(٩)] ومقارنة بالتناقض الظاهرى الذى يصف عملية التماهى والإنكار، توحى المحاكاة بقدر أكبر من فقدان السيطرة بالنسبة للمستعمِر، ومن العمليات المضادة للهيمنة الناتجة عن محاكاة عملية الهيمنة ذاتها، مما يؤدى إلى أن تصبح هوية المستعمِر والمستعمَر متجاهَلة بطريقة تدعو للاستغراب. وليست المحاكاة، كما هى بالنسبة لدريدا وإيريجارى **Irigaray** ، شكلاً من أشكال المقاومة فى حد ذاتها، بل إنها تصف عملية داخل بناء القوة يعمل بالأحرى عمل العقل اللاواعى عند لاكان، بل وربما أمكن وصفه كما يقول جيمسون بأنه "العقل اللاواعى الكولونيالى"[(١٠)].

٣ – المقاومة

فى "علامات يحسبونها عجائب" **Signs Taken for Wonders** نجد أن المحاكاة، وهى انزياح الخطاب السلطوى الذى يتحول فيه التناقض الظاهرى إلى خيالات التهديد، يزيحها هى نفسها مفهوم الهجين، وهو الموضوع الجزئى الذى يمفصل المعارف الكولونيالية والمحلية ويمكِّنه كما يدعون الآن تمكين أشكال نشطة من المقاومة. وبالإمكان بيان أن الهجين، باعتباره وصفًا لموضوع وليس مفهومًا خطابيًا، يبدِّل ظروف خلقه. ويُعَرِّف هومى بابا الهجنة بأنها

> **إشكالية خاصة بالتصوير الكولونيالى ... تزيل آثار الإنكار الكولونيالى لكى تستولى المعارف الأخرى "المنكرة" على الخطاب السائد وتقوض أساس سلطته. (إشارات ١٥٦) .**

إذا كان أثر القوة الكولونيالية هو إنتاج "التهجين"، فإن هذا يقوض السلطة الكولونيالية لأنه يكررها بطريقة مختلفة؛ ذلك أن معارف مقموعة أخرى تدخل على حين غرة وتحدث التبديل. وبذلك تشير الهجنة إلى "نقض إستراتيجى لعملية الهيمنة" التى تعيد تضمين السلطة الكولونيالية "فى إستراتيجيات التقويض التى تعيد حملقة من يمارس ضده التمييز إلى عين القوة" (علامات ١٥٤) . لم تعد هذه الحملقة العائدة تسبب القلق والتناقض الظاهرى بالنسبة للمستعمِر وحده كما قال هومى بابا من قبل:

> **إذا كان يُنظر إلى القوة الكولونيالية على أنها إنتاج التهجين ... (فهى) تمكِّن شكلاً من أشكال التقويض ... يحوِّل الظروف الخطابية الخاصة بالهيمنة إلى أسس للتدخل. (علامات ١٥٤) .**

يذكر هومى بابا للمرة الأولى هنا أن الظروف الخطابية الخاصة بالكولونيالية لا تقوض أشكال السلطة الكولونيالية ولكنها تمكِّن المقاومة المحلية تمكينًا فعالاً[١١]. ونذكر أن هومى بابا ميَّز بحرص فى "اختلاف الكولونيالية وتمييزها وخطابها" الخطاب الكولونيالى وممارسات الكفاح الثورى. ولذلك قد يعتبر هذا الموقف الجديد الذى يتبناه فى "علامات يحسبونها عجائب" تقدمًا نظريًا وسياسيًا مهمًا.

بناء على هذه المقولة الجديدة يغير هومى بابا مفهومه الخاص بالمحاكاة من كونه شيئًا مزعجًا وحسب بالنسبة للمستعمِر إلى شكلاً محددًا من أشكال التدخل:

> **تميز المحاكاة لحظات العصيان المدنى تلك داخل نظام التمدن؛ أى إشارات المقاومة المذهلة. فحين تصبح كلمات السيد هى موقع التهجين ... قد لا يمكننا قراءة ما بين السطور فحسب، بل كذلك السعى فى كثير من الأحيان إلى تغيير الواقع القمعى الذى تحتويه بوضوح لا لبس فيه. (علامات ١٦٢).**

لكن مشكلة الأداة تعود مع المطالبة بالمقاومة والتدخل؛ فمن هم "نحن" (نا) هنا، ومتى نفعل "نحن" ما نفعله؟ هل يصف هومى بابا لحظة منسية من لحظات المقاومة التاريخية، أم أن تلك المقاومة تظل غير ممفصلة إلى أن يأتى المؤول بعد مائة وسبعين عامًا كى "يقرأ ما بين السطور" ويعيد كتابة التاريخ؟ وما هو على وجه التحديد الذى يمكن أن تأمل هذه القراءة بين السطور فى تغييره؟ هل هى مسألة تحديد موضع لحظات المقاومة الثانوية ما قبل القومية التى لم يستبينها أحد من قبل ويمكن للناقد الآن أن يعرضها ويخططها؟ من المؤكد أن إبراز هومى بابا لأهمية القراءة يوحى بذلك. فهو يقول: "ما تكشف عنه هذه القراءة هو حدود الخطاب الكولونيالى، وهى تمكِّن من تخطى تلك الحدود من فضاء تلك الآخرية" (إعادة نظر ١٩).

مع أنه لا شك فى أن هذه المطالبة بأشكال المقاومة مقبولة لدى البعض إلى حد أنها تقدم سياسة مقروءة من ناحية الأنساق الشعبوية، فهى تدل من نواح كثيرة على التراجع من مقولة هومى بابا الأقدم بشأن التناقض الظاهرى إلى موضوع سياسى أكثر تقليدية تشكَّل فيه الآخرية المحلية فى فضاء خارج حدود الخطاب الكولونيالى. ومع أن المطالبة بمقاومة نشطة (هى الحد الأدنى فى هذه الحالة) توفر حتمًا إغراء سياسيًا معيَّنًا، فلابد من القول بأن الأدلة الوثائقية الخاصة بما تبديه الشعوب المستعمَرة من مقاومة ليس من الصعب بحال من الأحوال العثور عليها، ولا يقلل من أهميتها سوى الإيحاء بأن عليك قراءة ما بين السطور والعثور عليها. ويمثل تجاهل أمثلة المقاومة العسكرية والسياسية الصريحة التى لا حصر لها، وحتى مثال البعثات التبشيرية المسيحية، التى يدعم بها هومى بابا مقولته ويؤكدها، دليلاً على الفشل المذهل إلى حد كبير. فعلى سبيل المثال لم يُنَصِّر ديفيد ليفنجستون David Livingstone طوال تسع سنوات أمضاها فى التبشير، قبل أن يصبح مستكشفًا، سوى شخص واحد؛ وقد ارتد عن المسيحية على الفور(١٢).

إذا كان وصف هومى بابا ينتقل من التناقض الظاهرى فى الإبلاغ الكولونيالى إلى المقاومة المحلية يمكن تمييزها عند تهجين النصوص والخطابات الكولونيالية فى سياق الثقافات والمواقع الأخرى، فإن مقالاً أحدث بعنوان "التمدن الماكر" Sly Civility (١٩٨٥) يمفصل هذين القطبين مفصلة مفيدة ببعضهما ويستعيد علاوة على ذلك

الحكمة النظرية الأساسية المفقودة. وهو هنا يؤكد على أن التناقض الظاهرى يعمل فى موضع الإبلاغ وفى موقع الخطاب، حيث يقاوَم (مقاومة جزئية). لذلك يتضح أن تصريحات جون ستيوارت ميل بشأن توافق الديمقراطية البريطانية مع الكولونيالية الاستبدادية تتضمن تناقضًا يلمح هومى بابا إلى أنه شرط أساسى من شروط خطاب الديمقراطية الغربية. وهو يبين بالمثل كيف أن فى تعليمات شركة الهند الشرقية، حيث تُنقل التوجيهات من لندن لكى تنفَّذ فى الهند، زال بين أهميتها الغربية والكولونيالية فى الفضاء الواقع بين إبلاغها الأولى وخطابها المحدد سلفًا . فمرة أخرى يكون هناك فقدان للسيطرة يعيد فيه التناقض الظاهرى إدراج كل من المستعمِر والمستعمَر فى علاقة قوة مختلفة، مما يؤدى إلى عدم إمكان استدامة تلك السلطة. إلا أن هذا يعنى أن هومى بابا يجد نفسه مضطرًا لطرح مقولتين متناقضتين. فبينما يوجد على الدوام تناقض ظاهرى فعال داخل خطاب التوجيه الكولونيالى ، فإن ذلك التناقض الظاهرى هو فى الوقت نفسه أثر لتهجينه فى السياق الكولونيالى . ولذلك تحوم تنظيراته بغموض حول حدود التقسيمات التى يصفها هو .

يشير هذا إلى صعوبة أخرى فى فكرة التهجين نفسها، من حيث إشارتها إلى مفصلة المعرفتين غير المتميزتين حتى ذلك الوقت؛ مما يوحى بخلق محض لكل من الثقافتين الغربية والمحلية ينكره رأى هومى بابا السابق. وربما كان هذا أحد أسباب اختفاء الهجين، الذى كان يبدو على تلك الأهمية النظرية والسياسية الكبيرة فى "علامات يحسبونها عجائب"، عن الأنظار فى هدوء فى وقت لاحق. ويقدم لنا بدلاً من ذلك سرد الثبات الذى يصبح غير أكيد، وهو قصص الوفرة الأصلية - سواء أكانت خاصة بالكتاب المقدس أو بالخطاب الكولونيالى أو بالسلطة الكولونيالية - التى تصبح متناقضة ظاهريًا بمجرد ترجمتها فى مكان آخر: "هذه الموضوعات الاستعاضية الخاصة بالحكومية governmentality الكولونيالية ... هى إستراتيجيات المراقبة التى لا يمكنها استدامة سلطتها المدنية بمجرد الكشف عن التكميلية "الكولونيالية" الخاصة بخطابها" (التمدن ٧٤). ورغم كلمة "بمجرد"، فإنه يقدِّم لهذه الروايات القليل من الدعم التاريخي. بل إنها لا تزال، باعتبارها قصص التحول من اليقين إلى الشك، تعارض

رغم ذلك الإيحاء الأقوى بأن التناقض الظاهرى من مكوِّنات النص الكولونيالى نفسه، إضافة إلى كونه وفرة أصلية. ويضرب هومى بابا مثلاً بالمنطق المزدوج المميِّز الذى له أثره فى كلمات ماكولى Macaulay : "فلتكن أبا الشعب وقامعه، ولتكن عادلاً وظالمًا، ومعتدلاً وجشعًا" (التمدن ٧٤).

رغم كشف ما يسميه هومى بابا "التكميلية الكولونيالية" الخاصة بالخطاب من خلال رواية خاصة بآثار السياق الكولونيالى المتعدية على النص الكولونيالى، فإنه من الممكن تحليلها أفضل ما يكون التحليل من خلال الاستعانة بترسيمة التحليل النفسى الخاصة بـ"الخيال المستعمِر الحديث" باعتباره شكلاً من أشكال النرجسية:

> **إذا كان هذا الولع سياسيًا، فأنا أرى حينئذ أنه ينبغى علينا طرح مسألة التناقض الظاهرى الخاص بالسلطة الكولونيالية بلغة مصاعب المطالبة النرجسية بالموضوعات الكولونيالية، الذى يتدخل تدخلاً قويًا فى الخيالات القومية الخاصة بالممتلكات الشاسعة التى لا حد لها. (التمدن ٧٥-٧٦).**

يشير هومى بابا إلى أن المطالبة الكولونيالية التى يجب أن يسمح بها الآخر للذات تكشف "أن الجانب الآخر من السلطة النرجسية قد يكون هو بارانويا القوة". وتحدث البارانويا حين تُرفض المطالبة النرجسية. ومن المحتم فى ذلك الحين أنه "تعاد كتابتها على أنها عدوان لا يرحم يأتى بالتأكيد من الخارج: إنه يكرهنى" (التمدن ٧٨-٧٩). ولكن هذا الإسقاط ليس مجرد خيال يحقق الذات. فالسكان الأصليون يكرهون السيد المستعمِر على أى الأحوال. وإدراك المستعمِر "إنه يكرهنى" ليس التأويل المبالغ فيه الناجم عنه البارانويا، بل هو التأويل الصحيح تمامًا. وتنبع المشكلة، والبارانويا، من معرفة أين وكيف وممن: كيف يُحدَّد الفرق بين طاعة الذلة والخضوع وقناع ما يسميه هومى بابا "التمدن الماكر"؟ ولكن قد يكون هناك اعتراض على أنه إذا كان التمدن الماكر بالفعل إستراتيجية سائدة خاصة بالمستعمَر فهو يشير إذن إلى أن ما يسميه هومى بابا "الخيال المكرر الخاص بـ ... الساكن الأصلى الكاذب المشاكس" (التمدن ٧٩) هو كذلك أقل خيالاً مما يوحى هو[١٢]. والواقع أن الساكن الأصلى يكذب، ولكن

بأدب. ومرة أخرى نجد مشكلة مهمة تظهر. فكلما كثر ما يسميه هومى بابا مقاومة كانت الحاجة أقل إلى ترسيمة التحليل النفسى الخاصة بالخيال والرغبة، والنرجسية والبارانويا، فى أى تحليل لبُنى الكولونيالية.

٤ - التحليل النفسى والكولونيالية

إذا كان هومى بابا يستغل التناقض الظاهرى الذى ينكره إدوارد سعيد ولكنه يعرضه رغم ذلك، فمن الممكن رؤية عمله على أنه يتصدى لسلسلة مستفزة من المسائل والصعوبات النظرية. بداية تعد إمكانية النظرية العامة الخاصة بالخطاب الكولونيالى، التى توحى بها تحليلات هومى بابا، إشكالية فى حد ذاتها. فهل هى تعرض دائمًا، على سبيل المثال ، التناقض الظاهرى الذى يدعيه، أم أن أمثلته تشكل لحظات مميزة بعينها؟ وإذا كان الحال هو أن أمثلته تشكل لحظات مميزة بعينها، فما هى علاقتها بنص الكولونيالية العام؟ من الممكن ربط هذا بسؤال ثان يُعْنَى بتحديد من هو "المستعمِر" أو "المستعمَر" أو "الساكن الأصلى" فى واقع الأمر. ومن المؤكد أن هومى بابا يطور مقولة ألبرت ميمى **Albert Memmi** بأنه ليس هناك أبدًا تمييز بسيط بين المستعمِر والمستعمَر، إلا أن هذا يوحى بالسؤال الخاص بما إذا كان هناك وجود لتلك الأنساق بصورة عامة أم لا[١٤]. وبالمثل فإنه رغم تقديم هومى بابا رواية على قدر شديد من التعقيد تنكر روايات الأداة المتعمدة الصريحة، فإن هذا يعزز وحسب مشكلة ما إذا كان بالإمكان مناقشة المقاومة أو التواطؤ فى ضوء افتراض ذات كولونيالية عامة (ذكر مفرد محايد إلى حد ما خارج الزمان والمكان) فى إطار المطالب الخاصة بترسيمة عامة لشروط الخطاب الكولونيالى .

تشير هذه المسائل نفسها إلى إحدى مشاكل التأويل، وهى ما المكانة السياسية التى يمكن منحها للإستراتيجيات المقوِّضة التى يبرزها هومى بابا؟ واجهنا من قبل صعوبة مماثلة فى مناقشتنا السابقة للتاريخانية الجديدة. ويصوغ ستيفن جرينبلات هذه الصعوبة بوضوح ودقة فى مناقشته للطرق التى تنتج بها نصوص عصر النهضة

المساعى القوية المقوضة للأيديولوجيا المعاصرة وتحتويها. وبينما ينهى النص لحظة الشك القصيرة، يعلق جرينبلات قائلاً:

> **قد نشعر عند هذه النقطة أن التقويض نادرًا ما يوجد وقد يكون لنا الحق فى سؤال أنفسنا عن كيفية توليد إدراكنا للمساعى المقوِّضة التقليدية. وظنى هو أن الإجابة هى أننا نرى أن "المسعى المقوِّض" مصطلح يستخدم لوصف تلك العناصر فى ثقافة عصر النهضة التى سعت السلطات المعاصرة لاحتوائها أو تدميرها، حين بدا الاحتواء مستحيلاً، وهى التى تتوافق فى الوقت الراهن مع معنى الحقيقة والواقع الخاص بنا. أى أننا نعيِّن فى الماضى على وجه الدقة موضع تلك الأشياء التى ليست مقوِّضة بالنسبة لنا باعتبارها "مقوضة"(١٥).**

يمضى جرينبلات قائلاً إنه فى المقابل قد تدمر تلك العناصر التى نربطها بمبادئ عصر النهضة افتراضاتنا المعاصرة (الحكم المطلق، وتراتبات الطبقة والنوع، والتسامح الدينى وغيرها) إن نحن أخذناها مأخذ الجد، إلا أنها لا تمثل خطورة لأن قيمنا قوية بما يكفى لأن نتخذها مأخذ الجد باعتبارها بدائل. ويشير جرينبلات إلى أن الشىء نفسه على وجه الدقة ينسحب على عناصر نصوص عصر النهضة المقوِّضة، التى يمكن إبرازها فقط لأنه من الممكن احتواؤها بسهولة ويسر. وفى المقابل يقول هومى بابا قولاً مقنعًا مفاده أن الشىء المميَّز بشأن تلك العمليات هو أنها غير قابلة للاحتواء، ذلك أنها خارج السيطرة الواعية للذات. إلا أن السؤال الذى يطرحه هذا هو ما إذا كانت تلك التقويضات التى يبدو أنها تتسم بالتمرد والعصيان تظل بالفعل غير متعمدة بالنسبة لكل من المستعمِر والمستعمَر المحبوسين بقوة رغم ذلك داخل حركة مستمرة من الزعزعة التى يمكن لهومى بابا وحده إبرازها، أو ما إذا بإمكان المستعمِر التعرف على تلك الزلات التى فى كلام المستعمِر واستغلالها استغلالاً واعياً.

الواقع أن هومى بابا نفسه يتردد بين هذين الاحتمالين، وربما على نحو واضح. ففى غياب أية أدلة تاريخية على آثار هذه العمليات، لن يبدو أن هناك أى أساس

للاختيار بينهما. ولكن يظل السؤال هو كيف يظهر التباس الخطاب الكولونيالى؛ هل فى وقت إبلاغه، أم على يد المؤرخ أو المؤول الحالى؟ فى بعض الأحيان يكتب هومى بابا عن تحول الخطاب الكولونيالى إلى خطاب متناقض تناقضًا ظاهريًا فقط حين إبلاغه فى لحظة بعينها من لحظات التاريخ الكولونيالى. وهو بذلك يلمِّح إلى أنه ليس موجودًا كذلك فى مكان آخر، أى فى الوطن الأم، أو على أقل تقدير إلى أن قدرته الملتبسة ظلت قبل ذلك غير منشَّطة. كما يلمِّح فى أحيان أخرى إلى أنه كان على الدوام متناقضًا تناقضًا ظاهريًا بالفعل، وهو ما يشير إلى أن ذلك التناقض الظاهرى مكتوب دائمًا على مستوى نصى. ويثير هذا السؤال الخاص بما هو الشىء الذى يختص به الموقف الكولونيالى، إن كان هناك ما يختص به، إذا كانت النصوص الكولونيالية لا تشى إلا بنفس السمات التى يمكن العثور عليها فى أية قراءة تفكيكية للنصوص الأوروبية.

يستفيد هومى بابا بطريقة مشابهة من نظريات التحليل النفسى للتركيب المتناقض ظاهريًا للذات التى تنكر بالفعل المطالبة بأن يكون هذا التناقض الظاهرى خاصًا بالموقف الكولونيالى. وقد يوحى القول بما هو عكس ذلك أن الذوات خارجه ليست متناقضة ظاهريًا. ويشير هذا بدوره إلى السؤال الأكبر الخاص باستفادة هومى بابا من التحليل النفسى بصورة عامة. فإذا كان من المحتمل أن يبدو نموذج التحليل النفسى لأول وهلة غير متوقع إلى حد ما فى السياق الكولونيالى، فليس لديه سابقة أكثر وثوقًا من فانون كى يستفيد منها، وخاصة كتابه "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء"، الذى يدرك عنوانه ازدواجية الخيال وإنكار الفرق الذى يشكل نمط هومى بابا المقولب. ويؤدى تأكيد هومى بابا على التناقض الظاهرى باعتباره مكوِّنًا للظرف الكولونيالى إلى نظرية فانون الخاصة بالثنائية المانوية باعتبارها علم نفس مرضى ولَّده موقف الحكم الكولونيالى الذى يمكنه المحافظة على تماسك المجتمع فقط من خلال العنف الذى يعطونه صفة الشرعية[١٦]. ويناقش هومى بابا بعض القضايا التى تثيرها الاستفادة من التحليل النفسى فى تقديمه لكتاب فانون "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" **Black Skin and White Masks**، وإن كان أكثر اهتمامًا بتأكيد مزاياه من مشاكله. ويزعم هومى بابا أن التحليل النفسى هو الذى يمكنه أن يبرر أحسن ما يكون التبرير

تلك التناقضات المتمردة التى تكشف عنها الكولونيالية فى الأمثلة النموذجية الخاصة بالنزعة الإنسانية الأوروبية :

> **أود الإشارة إلى أن الشكل الذى يمثل هذا التمرد هو صورة إنسان ما بعد عصر التنوير المقيد فى صورته المنعكسة المظلمة، وهى ظل الإنسان المستعمَر، وليس مواجهًا بها. إنها الصورة التى تمزق حاضره، وتشوه شكله، وتخترق حدوده، وتكرر أفعاله عن بعد، وتربك زمان وجوده نفسه وتقسّمه. هذا التماهى المتناقض ظاهريًا الخاص بالعالم العنصرى ... يدور حول فكرة الإنسان باعتباره صورته المغرّبة. ليس الذات والآخر، وإنما "آخرية" الذات المكتوبة فى المخطوطات المتمردة الخاصة بالهوية الكولونيالية. وهذا الشكل الغريب للرغبة، الذى يتمزق على طول المحور الذى يدور حوله، هو الذى يجبر فانون على وضع سؤال التحليل النفسى الخاص برغبة الذات فى الظرف التاريخى للإنسان الكولونيالى . (بشرة سوداء xiv-xv) .**

وبالتالى فهذا هو التبرير المهم للاستفادة من التحليل النفسى. إلا أنه رغم أهمية التحليل النفسى للاثنين على السواء، فإن تحليل هومى بابا مختلف بعض الشىء عن تحليل فانون، وهو ما ينتج إلى حد ما عن تأثير لاكان.

اللافت للانتباه إلى حد كبير أن فانون يقتبس فى "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" كلام لاكان فى مناسبات عديدة، ولكن دون أية ميزة خاصة. وتعيد استفادة هومى بابا الموسعة من تحليل لاكان النفسى ـ الترسيمات التى يكاد يبدو أنها مُنحت وضع الحقيقة أو الواقع ـ طرح السؤال الخاص بمغزى الاستفادة من نظرية التحليل النفسى الغربية فى تحليل الظرف الكولونيالى [١٧]. والفرق بين استخدام كل من فانون وهومى بابا للتحليل النفسى واضح جلى. فبينما يستفيد فانون من التحليل النفسى استفادة واضحة إلى حد كبير فى سياق إكلينيكى ، نجد أن هومى بابا أكثر ترددًا إلى حد كبير بشأن ما إذا كانت بُنى الخطاب الكولونيالى "مشابهة" لتلك التى أبرزها فرويد أم لا، أو

ما إذا كانت، كما يوحون أحيانًا، تنطوى بالفعل على الأنساق النفسية كما وصفها فرويد أم لا. يظل هومى بابا متناقضًا ظاهريًا بشأن مسألة وضع مفاهيم التحليل النفسى فى نصوصه هذه. فعلى سبيل المثال، بينما تتسم بُنى الرغبة بالأهمية بالنسبة لكل من فانون وتوضيح هومى بابا لنموذج التحليل النفسى الخاص به (كما رأينا فى حالة الفيتيشية)، فإنه حين يتعلق الأمر ببُنى الخطاب الكولونيالى نفسه لا تتجلى مسألة الجنوسة والفروق الجنسية فى أى موضع من نصوص هومى بابا. فى المقابل يعطى فانون أهمية كبيرة للفروق بين الجنوسة الذكورية والأنثوية فى كلامه عن جنوسة الكولونيالية[١٨]. ولا يعرض نموذج هومى بابا مسألة الذات الكولونيالية المولَّدة gen-dered فى أى موضع، بل يبدو أنه ينظر إلى بُنى الجنوسة المضطربة على أنها هى نفسها مجاز للتناقض الظاهرى الكولونيالى. فمن الواضح أنه لا يدعى استفادته من التحليل النفسى إكلينيكيًا. ومع ذلك تثير مناقشته المعمَّمة لرغبة الذات من ناحية التحليل النفسى دون أى اعتبار للجنوسة فى حد ذاتها أسئلة كثيرة. على سبيل المثال، ماذا يمكن أن يكون الوضع الأنطولوجى لـ"رغبة التهجين" أو بالأحرى "رغبة الخطاب الكولونيالى" (إشارات ١٥٧-١٥٨). باختصار، كيف يمكنك الحديث عن الرغبة من ناحية التحليل النفسى خارج بُنى الجنوسة؟[١٩].

إذا كانت استفادة هومى بابا من التحليل النفسى تختلف عن استفادة فانون، فإن سياسته تتناقض كذلك تناقضًا ملحوظًا. وربما يكون من المدهش فى تقديم هومى بابا لكتاب فانون "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" أنه لا يركز على مشكلة تناقض فانون الظاهرى بين أوصاف التحليل النفسى والضرورات الثورية فى علم النفس المرضى الخاص بالثورة، أو رفضه للنظريات الاقتصادية الخاصة بالثورة لمصلحة نظريات سيكولوجية[٢٠]. بل إن هومى بابا ينتقد فانون لكونه على قدر كبير من التناقض الظاهرى بشأن التحليل النفسى. وهو بذلك يمضى إلى حد وصف تحليلات فانون السياسية بشكل أكثر وضوحًا بأنها لحظات إنسانية يكون فيها "خائفًا من أكثر حِكَمِه راديكالية":

يمكن أن يعوق فانون فى نمطه الأكثر تحليلاً استكشاف هذه المسائل غير المؤكدة المتناقضة ظاهريًا الخاصة بالرغبة

> **الكولونيالية. وتقتضى حالة الطوارئ التى ينطلق منها فى كتابته إجابات أكثر تمردًا، وإلى تماهيات أكثر مباشرة.... وكما يقول فانون فإن هذه المحاولات لإعادة الحلم إلى زمنه السياسى وفضائه الثقافى الصحيح يمكن أن تقلل فى بعض الأحيان من حدة توضيحات فانون النابهة الخاصة بالتعقيد والإسقاطات النفسية فى العلاقة الكولونيالية المَرَضية (xix-xx).**

لكن إذا كانت مقتضيات مشاركة فانون فى حرب الاستقلال الجزائرية قد حَرَفَته "بتسرع شديد" عن تقدمه النظرى، فإن هومى بابا لا يشير إلى تناقض بين أشكال السياسة والتحليل السياسى . بل إنه يقترح إستراتيجيته السياسية بدلاً من ذلك، وهى إستراتيجية تقويض تعيد الاستفادة من الفوضى الثقافية الخاص بالظرف الكولونيالى الثنائى والتوتر المتناقض ظاهريًا الخاص بالمطالبة والرغبة الكولونياليتين:

> **من ذلك التوتر - النفسى والسياسى - تنشأ إستراتيجية التقويض، وهى نمط من أنماط النفى لا يسعى إلى كشف اكتمال الإنسان، بل إلى التحكم فى تصويره (xxiii).**

مقابل السياسة الإنسانية المتسرعة الخاصة بحرب التحرير ، يرى هومى بابا أن التحليل النفسى للكولونيالية يصبح الموقع المميز للمقاومة:

> **وسَّع فانون بتحويله مركز اهتمام العنصرية الثقافية من سياسة النزعة القومية إلى سياسة النرجسية هامش الاستقصاء الذى يحدث الزلل المقوِّض الخاص بالهوية والسلطة (xxiv).**

بينما يشير هومى بابا من ناحية إلى أن التناقض الظاهرى الخاص بالخطاب الكولونيالى يسمح باستغلاله لكى تقوِّض سلطته أكثر وأكثر، يبدو من ناحية أخرى كذلك أنه يلمِّح هنا إلى أن مثل هذا الزلل لا يحدث كثيراً فى ظل الظروف التاريخية للكولونيالية، بل إن الناقد هو الذى يوجده. بعبارة أخرى، يستخدم هومى بابا التحليل النفسى فى الغالب لأنه يمكِّن من قراءة التناقض الظاهرى فى إطار عمليات السلطة

الكولونيالية. فالقراءة التحليلية النفسية تمكّن من معارضة دعاوى أية أوْرَبة. وفى الوقت نفسه، وفى مواجهة تاريخ الكولونيالية، ماذا عساها تكون المكانة السياسية لهذه المداخلة؟ أهى مسألة إعادة تأويل تاريخى وحسب؟ وكيف يقيِّم الوضع التاريخى بالنسبة لوضع الناقد المؤول؟ إلا أن هذين السؤالين لا يحددان الدرجة التى لا تسمح عندها مداخلة هومى بابا بهذه الفروق المتبقية ولكنها غير منظَّرة. كما أن فضاء النشاط النقدى هو كذلك فضاء تفكيك المعارف. وكما اعترف فوكو فى فكرته النَّسَبية الخاصة بالصورة الذهنية، فإن "الحدث التاريخى موجود فى كل مكان وغير موجود فى أى مكان، وهو هنا وهناك، وفى ذاك الوقت والآن، كل ذلك فى آن واحد.

يصعب بالمثل تقييم عمل هومى بابا. هل يمكن أن يكون استخدامه الانتقائى للنظرية فى حد ذاته مثالاً للتهكم الكولونيالى؟ أم أنه محاكاة تبعث على الضيق لبعض المنظرين الغربيين والخطابات الغربية، حيث يشبههم ولكن ليس إلى حد كبير؟ هنا تفيد مرة أخرى المقارنة بفانون. يثير سارتر فى مقدمة كتاب "معذبو الأرض" مشكلة المخاطَب فى نص فانون، ويشير إلى ما كان يشعر به الأوروبى من ارتباك عند قراءة كتاب موجَّه إلى قارئ آخر:

> **وإذا هممت، وأنت تشعر مازحًا بالحرج، قائلاً "إنه يعنينا بهذا!" فإنه يغيب عن ذهنك الطابع الحقيقى للفضيحة؛ ذلك أن فانون ليس لديه شىء لك بالمرة، حيث إن عمله - الذى يراه البعض شديد الحرارة - هو بالنسبة لما يعنيك أنت فى برودة الثلج. فهو يتحدث عنك غالبًا، ولا يتحدث إليك أبدًا. لقد انتهت جوائز جونكور Concourts السوداء وجوائز نوبل Nobel الصفراء؛ ذلك أن زمن حاملى الجوائز المستعمَرين قد ولى وانتهى. فالساكن الأصلى السابق، الناطق باللغة الفرنسية، يُخْضِع هذه اللغة لمتطلبات جديدة، ويستفيد منها، ولا يتحدث إلا إلى المستعمَرين فحسب(٢١).**

فى المقابل نجد أن نصوص هومى بابا ليست موجهة لمخاطَب بعينه. ورغم ذلك فهو ينجح فى خلق إحساس مشابه بالارتباك والتشويش. لقد استخدم فانون خطابات ماركس وسارتر وفرويد، ولكنه جعلها ضد الغرب من خلال لغة فرنسية تفتقر إلى الفصاحة متعددة الأصوات وموجهة فى ظاهرها إلى القارئ المستعمَر وحده، إلا أنها موجهة توجيهًا غير مباشر كذلك إلى الأوروبى من خلال ما أسماه سارتر فى موضع آخر "افتراضًا آنيًا مزدوجًا"(٢٢). ويزعج هومى بابا، الذى يعمل خطابه على تقويض سلطته التى تناجى نفسها، القارئ باستمرار بصعوبة نصوصه، وعبارات الإرداف الخُلفى oxymoronic phrases والتلميحات غير المباشرة. والواقع أن استخدامه النظريات المتفاوتة والمتضاربة لا ينتج سوى نوع من التناقض الظاهرى الذى يُعَرِّض القارئ لتأثيرات شك الخطاب الكولونيالى المربك. فهل توظَّف النظرية الغربية توظيفًا دقيقًا فى سياقها العلمى، أم أنها تعمل أكثر بقوة الإيحاء والتشابه؟ وهل تُستخدم كنموذج يُحتذى، أم أنها شكل من أشكال المحاكاة والهجنة والازدواج المخيف والمريع الذى يجسد خداع اسم هومى بابا؟ وبينما يعيد إدوارد سعيد إنتاج ما وصفه بأنه قيود موضوعه، يكرر هومى بابا ازدواج وضعيات positivities موضوعه؛ ففى ظل عدم وضوح خطابه يبدأ وصفه للزلل والتناقض الظاهرى فى الظهور على أنه قابل للتطبيق كذلك على لغة كتاباته التى تعيد إنتاج أشكال وبُنى المادة التى يحللها. وهى بذلك تؤكد فى الوقت ذاته نمطها السلطوى وتحدده. ويصبح فى بعض الأحيان من المستحيل على قارئ هومى بابا التنبؤ بخطابه ويصعب عليه تقييمه شأنه شأن الذات الكولونيالية نفسها.

يمكن ربط هذه الصعوبات بمسألة أكبر خاصة بمحاولة هومى بابا التدخل ضد بُنى الإفراغ فى قالب تاريخى. وقد تعقبنا البُنى التكميلية المعقدة الخاصة بإجمال التاريخانية المستحيل، وأشرنا إلى أن داخل الاستشراق تُحْدث الصورة النرجسية للآخر فى الوقت نفسه اغترابًا متناقضًا مناظرًا خاصًا بالفردية الأوروبية. ويؤكد هومى بابا أن تحليله للخطاب الكولونيالى يسمح بتعقب عملية مشابهة ولكنها مختلفة، يمكن بواسطتها بيان أن أشكال العقلانية الغربية تعيش تشويشًا أيديولوجيًا ودلاليًا داخل الانزياحات المكانية الزمانية للكولونيالية. ويمكِّن هذا العمل كذلك من الاستقصاء

الإستراتيجى للمعارف الغربية التى تشوش كل محاولات تأكيد السلطة أو الإغلاق. ويبين هومى بابا كيف يمكن للنظرية المتنافرة غير المتوافقة نقل السيطرة بعيداً عن النموذج الإرشادى الغربى السائد للسرد التاريخانى ، والزمانية، والأُحادية؛ بل كذلك كيف أنه لابد بالضرورة أن يكون التعرف على أى "تاريخ جديد" باعتباره "تاريخًا" غير ممكن تقريبًا . وإذا كان إدوارد سعيد قد عرض المشاكل الضمنية فى أية محاولة لبناء بديل للاستشراق، فلا يمكننا للأسباب نفسها توقع إمكان تقديم شكل يسهل التعرف عليه للتاريخ الجديد باعتباره بديلاً مباشراً للتاريخانية الأوروبية. وتصبح مشكلة التاريخ غير قابلة للانفصال عن دور الباحث فى تكوين المعرفة وآثار المؤرخ باعتباره ذاتًا كاتبة .

الهوامش

I Homi K. Bhabha, 'Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism', in *The Politics of Theory*, ed. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1983), 199 (hereafter cited as DDDC). Bhabha's other articles will be cited in the text as follows: 'The Other Question', *Screen* 24;6 (1983), 18-35: OQ; 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', October 28 (1984), 125-33: OMM; 'Sly Civility', October 34 (1985), 71-80: SC; 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817', in *Europe and Its Others*, 2 vols, ed. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), I, 89-106 (reprinted in *Critical Inquiry* 12:1, 1985, 14~5): STW; 'Foreword: Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition', in Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann (London: Pluto Press, 1986): BSWM.

2 Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 95.

3 Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities ... Or the End of the* Social, *and Other Essays*, trans. Paul Foss, Paul Patton and John Johnston (New York: Foreign Agents eries, 1983), 2~2.

4 *C.O.D.* 1982 (Seventh edition). The first account of religious fetishism was Charles du Brosses' *Du culte des dieuxfeuches, ou Parallile de l'andenne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* (Paris, 1760); its first use in the realm of psychology occurs in Alfred Binet's 'Le Fetichisme dans l'amour' in *Etudes de psychologie experimental'* (Paris: Doin, 1888), 1-85, cited by Freud in the *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905).

5 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedp us: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane (New York: Viking Press, 1977), 170. Deleuze and Guattari are arguing in particular against Marie-Cicile and Edmond Ortigues, *Oedipe africain* (Paris: Plon, 1966)

6 Bhabha continues: 'Its predominant strategic function is the creation of a space for a "subject peoples" through the production of knowledges in terms of which surveillance is exercised and a complex form of pleasure/unpleasure is incited. It seeks authorization for its strategies by the production of knowledges of colonizer and colonized which are stereotypical but antithetically evaluated. The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of

administration and Instruction' (DDDC 198). This emphatically Foucauldian account is, however, soon intermeshed with the discourses of psychoanalysis and deconstruction.

7 Lacan's discussion of mimicry comes in Chapter 8 of *The Four Fundamental Concepts of Psycho~Analysis*, trans. Alan Sheridan (London: Hogarth Press, 1977), 97-100.

8 OMM 129. In Bhabha's psychoanalytic analogy, the process is compared to Lacan's account of anamorphosis in *The Four Fundamental Concepts ofPsychoAnalysis* (8~90) where he illustrates the structure of desire through the unrecognizable skull in the foreground of Holbein's *The Ambassadors.*

9 Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, **99.**

10 For Derrida, a deconstructive strategy, whether written by 'man' or by 'woman', can avoid a simple reversal by inscribing heterogeneity within an opposition so as to displace it and disorient its antagonistic defining terms. But how do you displace an opposition without simply replacing it? The answer is not to replace it at all, but to subvert it by repeating it, dislocating it fractionally through parody, dissimulation, simulacrum, mime, a mimicry that mocks the binary structure, travestying it (see *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow [Chicago:
Chicago University Press, 1979], 95, 99, 101 119, 139; *Dissemination*, trans. Barbara Johnson [Chicago: Chicago University Press, 1981], 20~8). This repetition, however, is also not identical to itself:

> What announces itself here is an internal division within *mimesis*, a self-duplication of repetition itself.... Everything would then be played out in the paradoxes of the supplementary double: the paradoxes of something that, added to the simple and the single, replaces and mimes them, both like and unlike, unlike because it is - in that it is - like, the same as and different from what it duplicates. *(Dissemination*, 191)

This parodic doubling *reinscribes* the relation of alterity between the same and the other, woman as truth and as falsehood: it is the same as that which it simulates but necessarily also different from it, a doubling that can easily be mistaken for the real thing, leading to the accusations of essentialism. In other words, it repeats the relations that it finds, so that 'woman' mimes herself without being herself, providing the customary specular reflection but in a relation of dissymmetry. It is this, rather than the Lacanian form of mimicry, that is invoked by Irigaray in *This Sex Which Is Not* One, trans. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1985). cf. also Bhabha's discussion of the mask and the veil, BSWM **xxii-iii.**

11 Bhabha substantiates this by citing a report from the Missionary Register in which a group of Indians gathered together to study a Bible translated into a native language

are sceptical when told that this is the European religion of the Sahibs. Bhabha suggests that they resist the idea of the Christian sacrament because they are vegetarian, although it has to be said that the logic of not taking the sacrament because it symbolizes the eating of human flesh would apply equally to all non-cannibal Europeans; moreover, in the context of India, it seems at least as likely that it is the alcohol of the communion wine that is being refused. Bhabha does not discuss the possibility that the story may be showing how the
natives prefer their own Christian study group to the promise of institutionalized religion with a priest, church, baptism and the taking of the sacrament which they resist in particular. The question becomes whether it is the 'colonial text [that] emerges uncertainly' (149), or whether the natives have in fact accepted the text but resist the much more obvious aspect. of institutionalized imperial power. In addition, the complication that the entire reported discussion takes place between two native Indians ~gests that the 'subject' of colonial discourse cannot he generalized any more than its effects. Bhabha's instance of 'intervention', therefore, is equally readable as a questioning of a colonial institution in which 'hybridization' has produced a recognition of cultural difference. To what extent has such recognition become 'subversion'? And to what extent has hybridization occurred at all - as opposed to an ambivalence of the Christian text when placed in a new context?

12 Chririopher Hibbert, *Africa Explored Europeans* in *the Dark Continent, 176~ 1889* (London: Allen Lane, 1982), 258.

13 As Fanon puts it, 'the native replies to the living lie of the colonial situation by an equal falsehood.... In this colonialist context there is no truthful behaviour: and the good is quite simply what is evil for "them"' *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth: Penguin, 1%7), 39. In this context, see also Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: lou and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

14 Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized* (London: Souvenir Press, 1974).

15 Stephen Greenblatt, 'Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion', *Glyph* 8, ed. Walter Bena Michaels (Baltimore: Johns Hopkins Unive **rsity** Press, 1981), 52.

16 Fanon, *The Wretched of the Earth*, 2~35.

17 An example of the use of psychoanalysis as a truth-statement would be the following: 'what is denied the colonial subject, both as colonizer and colonized, is that form of negation which gives access to the Symbolic' (DDDC 203).

18 Chapter Two of *Black Skin, White Masks* is concerned with 'The Woman of Colour and the White Man', Chapter Three with 'The Man of Colour and the White Woman'.

19 In a footnote to 'Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism' Bhabha himself offers the criticism that he has not addressed the questions of class

and ~ual difference. In the revised version later printed in *Screen*, this admission is repeated, but not extended.

20 *The Wretched of the Earth*, 31 (further revision of Marx comes at pages 8~98, where Fanon defines the peasantry not the working class as the revolutionary force). This leads to certain questions: if Fanon replaces economics with psychology as the motor of revolution, then what is the politics of the psychologist who treats the native, or even the colonizer who, Fanon implies, is equally psychotic? This raises the question of the normative role of psychiatry and psychoanalysis in society generally, and anticipates Laing's and Foucault's stress on madness as a subversive force in a repressive society. This in turn leads to Foucault' rejection of psychoanalysis, and the theoretical questions raised by Bhabha's use of it. Bhabha's politics have been criticized by Abdul R. JanMohammed in 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature', *Crisi Inqui7y* 12:1 (1985), 5961; however, JanMohamied's criticisms seem to be based on a serious misunderstanding of Bhabha's work.

21 *The Wretched of the Earth*, 9.

22 Jean-Paul Sartre, *What is Literature?*, trans. Bernard Frechtman (London: Methuen, 1950), 59.

23 In his account of Fanon, however, Bhabha does not allow for such deconstructive tactics, and mildly reproves Fanon for utilizing Sartre's existential humanism, commenting on 'the intricate irony of turning the European existentialist and psychoanalytic traditions to face the history of the Negro which they had never contemplated' (BSWM xxiv). This underestimates the degree to which psychoanalysis was employed in the colonial context, as well as the place of colonialism in Sartre's work - for example, the *Critique of Dialeaical Reason*, his Preface to *The Wretched of the Earth*, or, particularly, the 1948 text translated as *Black Orpheus*, trans. S.W. Allen (Paris: Presence africaine, 1976); cf. also *Anti-Semite and Jew*, trans. George J. Becker (New York: Schocken Books, 1948). The relation of psychoanalysis to colonialism is a question to which we shall return.

الفصل التاسع

سبيفاك : نقض الكولونيالية والتفكيك

١ - التاريخ والتابع

إذا كان عمل هومى بابا انتقائيًا من الناحية الإستراتيجية، فإن عمل جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك لا يمكن وصفه إلا بأنه متغاير. ويعرض ذلك المدى البارز والمتنوع من اهتماماتها، التى تمتد خلال (وما وراء بلا شك) الماركسية والتفكيك والحركة النسائية والتحليل النفسى، ونقد الكولونيالية والمؤسسة التعليمية وممارساتها، طموحًا غير عادى وكذلك قدرة على استدامة ارتباط سياسى ونظرى فى آن واحد على جبهات عديدة. وعلى عكس هؤلاء الذين يتخصصون فى ميدان واحد، ويمكنهم نتيجة لذلك إنتاج ما يبدو تعبيرًا متماسكًا عن موقفهم لا يمكن استدامته إلا بتعيين حدود مرجعيته، فإن اعتراف سبيفاك بمدى تداخل العلوم المختلفة وتضمين كل منها للآخر يميز صعوبة نصوصها وتحديها. وبدلاً من أن تحدد موقفًا واحدًا يمكن التعرف عليه، حيث تنقحه وتطوره شيئًا فشيئًا بمرور السنين، نجد أنها أنتجت سلسلة من المقالات التى تتنقل بشكل غير مستقر عبر طيف من الهموم النظرية والسياسية المعاصرة، حيث لا ترفض أيًا منها طبقًا لبروتوكولات نمط معارض ما، بل تشكك فيها وتنقحها وتعدلها بطريقة مثمرة ومزعجة إلى حد كبير. وهى تقول: "أنا متعددة الحرف **bricoleur**، استفيد مما هو فى متناول اليد"[(١)]. ويعنى هذا أن عمل سبيفاك لا يقدم موقفًا فى حد ذاته يمكن تلخيصه بسرعة؛ فهى فى النمط التفكيكى الأكثر استدامة تقاوم التصنيفات النقدية وتتحاشى التسليم بالخطابات الرئيسية. وعند قراءة أعمالها فإنك لا تواجه نسقًا بقدر ما تواجه سلسلة من الأحداث.

يقول كولين ماكابى Colin MacCabe إن سبيفاك "غالبًا ما يسمونها تفكيكية ماركسية نسائية"(٢). وإذا كان الأمر كذلك، فهى تعتبر أن عملها هو الحفاظ على مابين الثلاث من انقطاعات وليس تسوية ما بينها من خلاف(٣). يبدأ هذا فى تبرير صعوبة نصوصها، وربما كذلك عدم استعدادها لتقديم أى وصف شامل لوضعها. وسوف نحاول هنا توضيح بعض الإستراتيجيات المحددة، مع التركيز على مسألتى التاريخ والكولونيالية. ويكشف هذان الموقعان عن موضع التشويش الأكبر والأكثر استفزازًا الذى استعانت به فى بروتوكولات المعرفة الأكاديمية الأنجلو أمريكية، وهو التشويش الذى يمتد إلى ما بعد الحدود الشكلية للتاريخانية. واهتمام سبيفاك الدائم بالمسألة الكولونيالية هو ما يدفع إلى هذه الانقطاعات. وفى حين كان عمل هومى بابا يتكون من إعادة قراءة البنية الأساسية للسلطة الكولونيالية بلغة تقوِّض بدهاء أى دافع مساو نحو السيادة، تنشغل سبياك بمهمة مشابهة، غير أنها تضع المصاعب النظرية الأساسية فى موضع الصدارة. وهى تتميز بأنها تجرب عددًا من الأمور فى وقت واحد، ليس بسبب التباين أو عدم وجود مركز اهتمام، وإنما نتيجة لوعى بتعقد المشروع الذى تشغل نفسها به. ويمكن قياس قوتها باعترافها باستمرار بمشاكل تنفيذ هذا المشروع وتضعها فى مقدمة مداخلاتها. وتنقل سبيفاك مسألة التاريخ إلى الحاضر التاريخى الخاص بكتابتها؛ وهى بصورة عامة أقل اهتمامًا بعملية الاستعادة التاريخية أو إعادة تأويل الكولونيالية فى حد ذاتها من اهتمامها بنقد أشكال الكولونيالية الجديدة فى الحياة الأكاديمية المعاصرة؛ ومن ثم يكون تركيزها على الإمبريالية وليس على الشكل التاريخى الأضيق للكولونيالية(٤). وإذا كانت نصوصها، شأنها شأن نصوص هومى بابا، تربك القارئ باستمرار بسبب تعقيدها وكثافتها وتحولاتها المفاجئة، فإن هذا الارتباك الذى لابد منه هو الموضوع الذى تعالجه على وجه الخصوص. ولذلك فإن أحسن طريقة لمقاربة عملها ليست من خلال لافتات نقدية أو تاريخية، وإنما من ناحية المصاعب السياسية النظرية التى تثيرها.

بدأ نقد سبيفاك لأشكال الإمبريالية المعاصرة بداية جادة فى عام ١٩٨١ بنشر مقالها المهم "الحركة النسائية الفرنسية فى إطار دولى" French Feminism in an International Frame ، وهو العنوان الذى يشير على الفور إلى نوع من التركيز المزدوج

الذى سخرت له جهودها[٥]. وهى تركز فى هذا النص على علاقة التاريخ بالتعليم، حيث تنتقد الطريقة التى كانوا يدرسون بها تاريخ القرن التاسع عشر - ليس فقط من أجل استهلاك هؤلاء الموجودين فى الثقافات المركزية، بل كذلك الشعوب الخاضعة فى الخارج - دون أى اعتبار للإمبريالية وصورتها الثقافية. وتشير هذه الثغرة ذاتها إلى تخفى الإمبريالية الأيديولوجى المستمر فى الوقت الراهن. وفى مواجهة هذه الممارسات التى يتميز بها ما يسمى التاريخ الإمبريقى ، تبين سبيفاك كيف أن تحليلات الخطاب الكولونيالى توضح فى المقابل أن التاريخ ليس إنتاج الحقائق المجرد من الأهواء وحسب، بل إنه عملية من "العنف الإبستمولوجى" (رانية سرمور ١٣٠)، وبناء متحيز خاص بصورة بعينها لموضوع ما يمكن بناؤه بالكامل فى غياب أى وجود أو واقع خارج صورته، كما فى حالة الاستشراق. وبينما لا يتخذ هذا التاريخ شكل الصورة، تقول سبيفاك إنه يتكون عمومًا من سرد تاريخى ، هو فى العادة سرد مكتوب من منظور الغرب أو القوة المستعمِرة وافتراضاتهما. وهى تقدم مثالاً من تاريخ الهند التى تقول إنها تشكل فى صورتها البريطانية "هند' متصلة و'متجانسة' من ناحية رؤساء الدولة والمديرين البريطانيين.... وحينئذ يمكن 'تصوير الهند'، بمعنى آخر، بواسطة سادتها الإمبرياليين" (هل يمكن للتابع أن يتكلم ١٢٧). إن مهمة الناقد هى أن يسأل من الذى يصوِّر، ومن الذى لا يصوَّر، كى يكشف التخفى فى التاريخ الإمبريالى الخاص بـ"آليات تشكيل 'الحقائق'"، وليستفيد من مناهج التحليل الأدبى فى بيان غموض التمييز بين الحقيقة والخيال فى تلك التواريخ، وكذلك فى بناء سرد مضاد (رانية ١٤٠). قد يكون أحد نماذج هذا التاريخ المضاد بحث روميلا تابار-Romila Tha par عن البناء البريطانى لديموجرافيا الهند التاريخية المتباينة من الناحية العرقية، من أجل استعادة سلطتها الآرية هناك.[٦] وبطريقة مشابهة، ومن خلال الاستفادة من المادة الأرشيفية، تبين سبيفاك نفسها أن "جنود ومديرى شركة الهند الشرقية يشكلون موضوع الصور الذى يصبح واقع الهند" (رانية ١٢٩).

إن هدف سبيفاك هو العمل ضد هذه الصور والسرديات الإمبريالية الخاصة بالتاريخ، ليس ببيان تناقضها الظاهرى المريك، بل كما تقول هى من أجل "إنتاج سرد فى التاريخ الأدبى لـ'إعطاء صفة العالم' worlding لما يسمى الآن 'العالم الثالث'"

(معذبو ٢٤٣-٢٤٤). وهى تسعى لإنتاج سرد جديد خاص بكيفية خلق العالم الثالث نفسه باعتباره صورة، أو نسقًا من الصور، ليس فقط بالنسبة للغرب بل كذلك بالنسبة للثقافة التى شكّلت صورتها. وقد يكون مثال العملية الأخيرة هو "الظهور المفاجئ للعامل الغريب الخاص بالتاريخ 'الحقيقى' فى الفضاء المحلى" (رانية ١٤٤)، أى شكل الجابى الإقليمى الإنجليزى الذى يجوب الريف الهندى إنه

> **مشغول فى الواقع بتقوية ذات أوروبا عن طريق إجبار السكان الأصليين على تركيز طاقتهم العاطفية على فضاء الآخر على أرض وطنهم. فهو يعطى من جديد صفة العالم لعالمهم، الذى هو ليس مجرد أرض غير محاطة، عن طريق إجبارهم على إفراغ الغريب فى قالب محلى باعتباره السيد. (رانية ١٣٣) .**

تعمل العلاقة بين المدير administrator والساكن الأصلى من خلال قطبية غير إشكالية فى ظاهرها. وهنا نرى أن ثمن هذا السرد المضاد لابد أن يكون ضياع حكمة هومى بابا فى التناقض الظاهرى الخاص بالسلطة والتعقيدات النصية الخاصة بصور المستعمر. ويثير هذا سؤالاً مباشراً وخطيراً، وهو إلى أى حد تخلق سبيفاك المواقف المجانسة ذاتها التى ترغب فى مهاجمتها؟ وإلى أى مدى تطالب بالإجمال من أجل إنتاج "العنف الإبستمولوجى" الخاص بها؟

تشارك سبيفاك هومى بابا افتراض أن الإمبريالية لم تكن إقليمية واقتصادية وحسب، بل كانت حتمًا كذلك مشروعًا لتشكيل الذات. وهى تقول إذا كانت "الإمبريالية طريقة لخلق معيارية كلية خاصة بنمط سرد الإنتاج" ولتحويل السكان الأصليين إلى بروليتاريا، فحينئذ "يكون تجاهل التابع فى الوقت الراهن، شئنا أم أبينا، استمراراً للمشروع الإمبريالى" (هل يمكن ١٢٣). لذلك يمكن أن يصبح جعل موضع الذات التابعة مرئيًا نموذجًا للممارسة التدخلية. والمصطلح "تابع" subaltern مأخوذ من مقال جرامشى "على هوامش التاريخ: تاريخ الجماعات الاجتماعية التابعة" On the Margins of History: history of the subaltern social Groups [(٧)]. ويستخدم جرامشى "تابع" بالتبادل مع "خاضع" subordinate و"أداتى" instrumental فى أوصافه الطبقية[(٨)].

ويدل كونه يعنى "المرتبة الأدنى"، ويعنى فى المنطق افتراضًا جزئيًا وليس كليًا، أنه مناسب إلى حد كبير لوصف تنوع الجماعات الخاضعة والمستغَلة التى لا تمتلك "وعيًا طبقيًا" عامًا. وهكذا تستخدم سبيفاك المصطلح فى ترجمتها لكتاب "علم الكتابة" فى مناقشة "التكملة" كى تشير إلى القدرة التقويضية للحالة الهامشية[٩]. وتتأثر سبيفاك فى استعانتها بالتابع كذلك بجماعة "دراسات التابعين" Subaltern Studies التى تستخدم المصطلح للتاريخ الذى يسعى إلى وصف "الإسهام الذى يقدمه الناس بأنفسهم، أى مستقلين عن النخبة، وهى الجماعات المهيمنة، خارجية كانت أم داخلية، التى احتكرت حتى ذلك الوقت تأريخ النزعة القومية الهندية[١٠]. ويعنى رسم خريطة لهذا الإسهام واستعادته أن التابع سرعان ما يصبح متماهيًا مع الذات (الكولونيالية) التى هى متمردة وأداة تغيير. ويعنى هذا التعريف أن الناقد أو المؤرخ الذى يتعقب أنشطة هذه الأدوات يمكن كذلك تسميته "تابعًا" بالنسبة لأشكال التأريخ الأكاديمى السائدة. ولا يحدد المؤرخ التابع مواضع أمثلة التمرد التاريخية وحسب، بل إنه يتحالف مع التابع كإستراتيجية لـ"جلب التأريخ المهيمن للأزمة" (فى العوالم ١٩٨)؛ وهو ما يبلغ حد الوصف الجيد للتوجه الإستراتيجى الخاص بعمل سفيباك. إلا أن سفيباك تحذر، على عكس هؤلاء النقاد الراديكاليين الذين يصبحون مخدوعين بلغتهم الثورية، من أن شكلى التبعية يظلان منفصلين، ولا يمكن ربطهما؛ واستعانة بمقال ماركس الحادى عشر عن فويرباخ Feurbach، تتذكر تمييزه الشهير بين التأويل وتغيير العالم[١١].

رغم ذلك يمكن للتاريخ التابع أن يعمل داخل العلم باعتباره نوعًا من التمرد بالنسبة لأشكال التاريخ الأكاديمى التقليدية، وعلى الأخص عن طريق العمل ضد ترسيمات التاريخانية واستئصالات الوضعية التى لا تزال تختلق سرد الكولونيالية الجديدة. وحتى ذلك الحد يتوافق مشروعها مع مناهضة الماهيوية الخاصة بمناهضة النزعة الإنسانية لدرجة أن برنامجهما يركز، بصورة متناقضة إلى حد ما، على إنتاج روايات تعيد تشكيل (حقيقة) الوعى الفلاحى أو التابع. ومع أن استعادة هذا الوعى تجرى فى سياق الرغبة فى رسم خريطة لظهور الوعى الجماعى الماركسى أو فشله، فإن سبيفاك حذرة حتى من الاستخدام الإستراتيجى لما هو على أية حال نسق من الأنساق الأساسية التى تسعى مناهضة النزعة الإنسانية إلى استقصائها، حيث ترى

أنه "ما من شك فى أنه يمكن لما بعد البنيوية فى الواقع أن تجعل التحويل الماركسى القديم للوعى إلى فيتيش أكثر راديكالية"[١٢]. لذلك فهى تعيد توجيه التاريخ التابع بعيداً عن استعادة وعى التابع وإرادته، وهو النشاط الذى تؤكد أنه "لا يمكن أن يكون أكثر من خيال نظرى لتخويل مشروع القراءة" (فى العوالم ٢٠٤)، نحو تحديد وإعادة كتابة مواقع الذوات التى هى أداتية داخل أشكال السيطرة والتمرد.

يلفت التأكيد على أهمية مواقع الذوات الانتباه إلى الطريقة التى تخلق بها عوامل الطبقة، وعلى الأخص النوع، مجالاً متجانسًا يطرح إشكالية الفكرة العامة الخاصة بالذات أو التابع الكولونيالى غير التفاضلى؛ وكذلك فى الواقع فكرة القوة المستعمِرة الموحدة:

> **من الممكن ألا تكون "العلاقة بين الأنساق ثلاثية الأبعاد (الطبقية، والعنصرية/العرقية، والجنسية/النوعية) ، هى وحدها "الجدلية"، ولكن تلك التى فى مسارح نقض الكولونيالية، والعلاقة بين أنساق الهيمنة المحلية والإمبريالية، "جدلية" كذلك، حتى حين تكون متصلة اتصالاً مختلفًا بالأنساق الثلاثة الكبرى المذكورة التى سبق ذكرها. فالواقع أن العلاقة قد لا تكون "جدلية" بحال من الأحوال وإنما غير متصلة و"انقطاعية". (فى العوالم ٢٥١) .**

هنا تبدأ سبيفاك الرجوع إلى حِكَم هومى بابا، حيث تطرح إشكالية الفكرة البسيطة القائلة بأن التاريخ المضاد ينطوى على جعل التابعين موضوع تواريخهم. وفى الوقت نفسه يظهر شىء من تناقضها الظاهرى فى الطريقة التى يُطرح بها "الجدلى" المحدود دائمًا للمناقشة ثم يغير بعد ذلك ناحية "الانقطاعى"، وإن كان فى الصيغة الافتراضية التجريبية وحسب. ويشير هذا إلى مشكلة الماركسية غير المريحة فى خطاب سبيفاك؛ وهى الصعوبة التى سنعود إليها لاحقًا. إلا أنه فيما يتعلق بمواقع الذوات، فمع أنها قد تكون معقدة ومتغايرة، فإنه بإمكان الناقد السعى إلى مفصلة آثار الذات الخاصة بها. وحينئذ يجعل هذا بالإمكان إعادة كتابة مواقع الذوات الإيجابية من أجل التابع:

> **ما الفائدة التى تأتى بها إعادة الكتابة هذه؟ إنها تقر بأن مجال النشوء الدائم للتابع داخل الهيمنة لابد أن يظل دائمًا وبالقطع متغايرًا بالنسبة لجهود المؤرخ العالِم. ولابد لهذا المؤرخ أن يواظب على جهوده بهذا الوعى، ذلك أن التابع هو بالضرورة الحد المطلق للمكان الذى يجرى فيه تحويل التاريخ بالسرد إلى منطق. (فى العوالم ٢٠٧) .**

يمكن كذلك مقارنة علاقة التابع بالتاريخ بـ"حدث" فوكو. ومرة أخرى نعمل هنا على تخوم التاريخ فى لحظة تجاوزه التكميلى. وسوف يميز التاريخ التابع باعتباره شكلاً من أشكال التحليل تلك النقاط التى يدارى فيها التأريخ التقليدى على فشله المعرفى، وهى ممارسة تحليلية مشابهة لبعض المناورات التفكيكية. وسوف ينطوى كذلك على المشروع الأصعب الخاص بالاهتمام بتلك اللحظات - ترى سفيباك أنه فى حالة مؤرخى "دراسات التابعين" هو صورة المرأة - حيث يظل المؤرخ متواطئًا مع الافتراضات الخفية الخاصة بمادته.

لذلك لا تنشغل سبيفاك باعتبارها ناقدة تابعة بممارسات الإمبريالية المستمرة وحسب، بل إنها تكون واعية على الدوام فيما يتعلق بالطرق الخفية التى يمكن فيها غالبًا للمؤرخين الراديكاليين أو المعارضين اسميًا أن يؤيدوا، على علم أو حتى بدون علم، بُنى نفس الأنساق التى يعارضونها وافتراضاتها. وسوف نتفحص مثالين مهمين لهذا، وهما الافتراضات الغربية الليبرالية بشأن "امرأة العالم الثالث"، والمركزية العرقية العكسية الخاصة ببعض من الكتابات النقدية الخاصة بالإمبريالية.

٢ - امرأة العالم الثالث

فى مقال مهم نُشر عام ١٩٨٤ بعنوان "تحت أعين الغرب: العلم النسائى والخطابات الكولونيالية" Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse عرضت تشاندرا تالبادى موهانتى Chandra Talpade Mohanty تحليلاً

قويًا لـ"إنتاج 'امرأة العالم الثالث' باعتباره موضوعًا مفردًا موحدًا" فى النصوص النسائية الغربية فى العلوم الاجتماعية[١٣]. وتبين موهانتى الطرق التى يشكل بها العلم الغربى نساء العالم الثالث على هيئة جماعة متجانسة ثم يستخدمها بعد ذلك باعتبارها نسق تحليل على أساس من الكليات السوسيولوجية والأنثروبولوجية المعيَّنة التى تتغاضى عن سياقات ثقافية وتاريخية بعينها. وتقول موهانتى إن هذا الافتراض الأبوى الخاص بالإخضاع الكلى النمطى العابر للثقافات يمنح مزايا لقيم الحركة النسائية الغربية، بينما يظل غير واع بعلاقتها ببُنى القوة الاقتصادية السياسية القامعة التى تعمل بين الغرب والدول غير الغربية. فالخطاب النسائى الغربى باختصار لا يتسم بالمركزية العرقية وحسب، بل إنه فى بعض السياقات يمكن بيان أنه شكل معاصر للخطاب الكولونيالى. وتنهى موهانتى كلامها بالإشارة إلى :

بعض التشابهات المثيرة للارتباك بين السمة المميزة التى تمنح السلطة لهذه الكتابات النسائية الغربية عن المرأة فى العالم الثالث، والسمة المميزة المانحة للسلطة الخاصة بمشروع النزعة الإنسانية بصفة عامة؛ أى النزعة الإنسانية باعتبارها مشروعًا أيديولوجيًا وسياسيًا غربيًا ينطوى على استرداد "الشرق" و"المرأة" باعتبار أن كلاً منهما آخر[١٤].

كشأن موهانتى، نجد أن سبيفاك إلى حد كبير على علم فقط بالطرق التى يعيد بها النقد الراديكالى، مثل أشكال بعينها من الحركة النسائية حتى ولو أبدت اهتمامًا بنساء العالم الثالث وأدب العالم الثالث، دون أن يعى إنتاج الافتراضات الإمبريالية؛ كالتشجيع الذى لا شك فيه للفردية النسائية باعتبارها الخير الأعظم، و"بصفتها الحركة النسائية ذاتها" خارج أى تحديد تاريخى (معذبو ٢٤٤)، أو النزعة النظرية المضادة التى تخفى معادلة يُفترض بناء عليها أن تكون مناهج التحليل "البدائية" أو "الحدسية" هى الأنسب لنصوص الثقافات "البدائية":

يبدو الأمر غير سعيد إلى حد كبير حين يعيد منظور النقد النسائى الناشئ إنتاج بديهيات الإمبريالية. فالإعجاب شديد

> **الانعزالية بأدب الذات الأنثى فى أوروبا والعالم الأنجلو أمريكى يؤسس المعيار النسائى الأعلى. وهو يؤيد ويعمل بواسطة مقارية لأدب "العالم الثالث" تقوم على استرداد المعلومات وتستخدم عامدة فى كثير من الأحيان مناهج بحث "لا نظرية" nontheoriti-cal تتسم بالأمانة الواعية بالذات. (معذبو ٢٤٣) .**

إلا أنه يمكن للكتابة اللاغربيية كذلك أن تعرض حدود مناهج البحث المعقدة الخاصة بالنظرية العليا. ويهتم جزء كبير من عمل سبيفاك فى الفترة الأخيرة ببيان تعقيدات تلك النصوص وتقديم نماذج من إستراتيجيات القراءة التى يمكن أن تكون منصفة لدقة عملياتها وقوتها. ولذلك فإنها تحاول بالإضافة إلى إنتاج سرد خاص بـ"إعطاء صفة العالم" للعالم الثالث إبعاد الاهتمام النسائى عن "مركز اهتمام 'تشكيل الذات'المذهل الخاص بالفردى الأنثوى". بعبارة أخرى فإن هدف هجومها الحقيقى ليس هو الحركة النسائية الفرنسية بقدر ما هو النقد النسائى الأمريكى بما لديه من مُثُل الفردية والهوية. إلا أن الحركة النسائية الغربية كلها تتعرض للنقد وكأنها تؤمن بهذه القيم .

ترى سبيفاك أن ظهور "امرأة العالم الثالث" فى الأدب أو فى التاريخ يميز على وجه التحديد نفس النوع من العملية الأبوية المستعمرة كما تشير موهانتى فى العلوم الاجتماعية، وبناء على ذلك يشكِّل الساكن الأصلى على هيئة آخر نرجسى معزِّز لذاته بالنسبة لناشطة الحركة النسائية الغربية[١٥]. إلا أن سبيفاك على عكس موهانتى تقول إن نقد هذا لا يمكن أن يتخذ وحسب شكل الإشارة إلى الخصوصية الاجتماعية التاريخية للسياقات المختلفة التى تحمل جميعها لافتة "العالم الثالث" بشكل متساو طبقًا للبروتوكولات الماركسية الأصولية. والواجب عليها بدلاً من ذلك هو اكتشاف الإنتاج والتشكيل المتغاير للمرأة باعتبارها ذاتًا محدَّدة الجنس، ليس تبعًا لترسيمات التحليل النفسى ، بل من ناحية تنوع مواقع الذات الذى يجب على كل فرد قبولها أو رفضها[١٦]. وكما رأينا فإن التابع باعتباره ذاتًا محدَّدة النوع لديه "موقع ذات مختلفة عن التابع باعتباره ذاتًا طبقية" (فى العوالم ٢٤٦) . فإذا كان لابد لموقع المرأة من

الناحيـة التـاريخـيـة أن يكون عـالقًـا بين شكلين من السـيطرة، همـا النظام الأبوى والإمـبرياليـة، فـإن هذا يعنى أنهـا كانت تُـعْطَى مـواقع ذات مـحـدَّدة إلا أنهـا قـد تكون متناقضة. ولنأخذ على سبيل المثال حالة "الساتى" sati وهى إحراق الأرملة الهندوسية نفسـها فى مـحرقـة زوجـها. كان تدخل البريطانيين ضد هذا يشكل الاستثناء الوحيد لتبنيهم الاستفادة من القانون الهندوسى :

> **بما أن هناك هبوطًا بخطاب مـا يراه البريطانيون طقسًا وثنيًا ... إلى مـا يراه البريطانيون على أنه جريمـة، فقد استُبدل أحد التحليلات النقدية لحرية الإرادة الأنثوية بآخر.... حيث أُزيل بنجاح موضع الإرادة الحرة المشكوك فيه الخاص بالذات المحدد جنسها على أنها أنثى ". (هل يمكن ١٢٤-١٢٥) .**

"إن ما يراه البريطانيون على أنه امرأة مسكينة يضحى بها فى طريقها إلى المذبح هو فى واقع الأمر ميدان معركة أيديولوجى" (هل يمكن ١٢٤)؛ وبما أنها عالقة داخل صراع هذه الالتزامات، فلم يكن هناك موقع محدد يمكنها التحدث منه. ويعنى هذا أن التابع المحدَّد جنسه يساوى الأثر التاريخى الذى لا يمكن استعادته بسهولة عند إنتاج التاريخ المضاد التابع. بل إنها فى الوقت الراهن ليس لها مكان واضح باعتبارها دالاً:

> **مـا بين النظام الأبوى والإمـبرياليـة، وتشكيل الذات وتكوين الموضـوع، تختفى صـورة المرأة، ليس إلى عدم بدائى، وإنما إلى حركة مكوكية عنيفة هى التشكيل المُزاح لـ"امرأة العالم الثالث" العـالقـة بين التـراث والتـحـديث.... وتتـحـدى حـالة "السـاتى" باعتبارها نموذجًا توضيحيًا للمرأة داخل الإمبريالية مقابلة [فـوكـو] بين (قـانون) الذات و(قـمـع) مـوضـوع المعرفـة وتفككها، وتحدِّد مكان "الاختفاء" مع شىء غير السكون واللاوجود، وهى معضلة عنيفة بين مكانة الذات والموضوع. (هل يمكن ١٢٨)**

ليـست المشكلة هـى أن المرأة لا يمكنهـا الكلام فى حـد ذاته، ولا أنه لا توجـد سجلات لوعى الذات الخـاص بالمرأة، بل هـى أنهم لا يمنحـونها مـوقعًـا داخل الإبلاغ:

"ليس هناك فضاء يمكن منه للذات التابعة (المحدَّد جنسها) أن تتحدث" (هل يمكن ١٢٩). إنهم لا يسمحون لها بموقع ذات، أو بالأحرى، فإن من المؤكد أن مكان "الساتى" موقع إبلاغى، إلا أنه غير مسموح لها بالكلام؛ فكل من عداها يتكلم باسمها، لكى تعاد كتابتها باستمرار باعتبارها موضوع النظام الأبوى أو الإمبريالية. إنها دال، وما يميزها أنها تُنقل من موقع إلى آخر دون السماح بأن يكون لها أى مضمون. وقد يسعى المؤرخ للحصول على سجل ذى صوت أصيل مقابل للفكرة الغربية الخاصة بالكلام باعتباره التعبير عن الذاتية الكاملة، إلا أن مسعاه قد لا يكلل بالنجاح. ولكن سبيفاك ترى أن الناقد الأدبى لا يحاول استعادة السجلات الخاصة بما ينبغى طبقًا لافتراضاتنا الحالية أن يكون موجوداً، بل إنه يبرز نوعًا مختلفًا من المعرفة التاريخية، وهو بنية مواقع الذات ومهامها(١٧). ولا تشكِّل المرأة التابعة باعتبارها موضوعًا وحسب، ولا تُستغَل استغلالاً أداتيًا فقط. وبدلاً من أن يتحدث الناقد باسم الوعى المفقود الذى لا يمكن استعادته، وهو نشاط أبوى على أحسن تقدير، فهو يشير إلى مكان اختفاء المرأة باعتباره معضلة، أو منطقة عمياء blind spot يُحْبَط فيها الفهم والمعرفة. وبينما تعقِّد سبيفاك افتراض أن التابع المحدَّد جنسه كيان متغاير يمكن استعادة صوته وحسب، فهى تعرض التناقضات القائمة على المفارقة الخاصة بالخطابات التى توجِد هذه المعضلة فى مكان مواقع الذات، مبينة أن "الساتى" نفسها تقدم على أكثر تقدير بعبارة اللاخيار التى يقولها اللص وهى "إما مالك أو حياتك!" وليس هناك نفع كبير يُرجى من "الصوت" فى هذا الوضع .

إن مقولة "التابع لا يمكنه الكلام" هى أبعد مقولات سبيفاك كافة أثرًا، حيث تطرح تساؤلات أساسية تتعلق بكل الأشكال التقليدية وحتى التابعة للإفراغ فى قالب تاريخى. ومن الممكن مقارنتها باهتمامها فى مواجهة الدال الذى يبدو موحَّداً وكلى الوجود، أى "امرأة العالم الثالث"، كى "نتعقب المصاعب أثناء تثبيت هذا الدال باعتباره موضوعًا معرفيًا" (رانية ١٢٨). و تبين سبيفاك فى مقالها عن رانية، على سبيل المثال، كيف أن الرانية [الأميرة الهندوسية] تظهر بصفتها رانية، وليس باعتبارها شخصًا له اسم، لحظةَ أن "تكون هناك حاجة إليها فى فضاء الإنتاج الإمبريالى". ونتيجة لذلك

> **فلكونها عالقة بين إنتاج الأرشيفات والنظام الأبوى المحلي، فقد أبعدتها فى الوقت الراهن أمواج "الحركة النسائية" المهيمنة، ولا يمكن العثور على "رانية حقيقية". (رانية ١٤٦-١٤٧) .**

مرة أخرى ليست المسألة لهذا السبب مسألة القدرة على استعادة الذات التابعة المفقودة باعتبارها صوتًا أصيلاً مستعادًا يمكن دفعه إلى الكلام من جديد خارج صمت التاريخ المفروض عليه، لأن هذه الذات مشكَّلة فقط باعتبارها ذاتًا من خلال المواقع المسموح بها. و"بعد العنف المعرفى المخطَّط الخاص بالمشروع الإمبريالى" لا يمكن أن تكون مسألة إنتاج نصوص تقوم بالرد انطلاقًا من موقف أهلانى nativist وحسب (رانية ١٣١). فإدوارد سعيد يرى أنه لا وجود لهذا التاريخ البديل الأهلانى ، مثلما أنه لا وجود لاستشراق بديل. وهذه مقولة كان قبولها أصعب ما يكون على نقاد سبيفاك[١٨].

ولكن سبيفاك مهتمة بالمشاكل العويصة التى أصبح فوكو متورطًا فيها، كما رأينا، حين حاول استعادة الكلام الحقيقى المفقود الخاص بالآخر الذى أسكتوه. ويعنى هذا أن الأكاديمى الغربى ليس لديه بديل سهل يقدمه:

> **الناقد الراديكالى فى الغرب إما عالق داخل اختيار متعمد للتبعية، حيث نجده يمنح المقهور نفس الذاتية المعبرة التى ينتقدها، أو يمنحه بدلاً منها عدم إمكانية تصوير تامة. (فى العوالم ٢٠٩) .**

من المؤكد أن هذا يمثل مأزقًا. ولكن قبل الاندفاع لانتقاد موقف سبيفاك، يستحق الأمر التوقف لبعض الوقت كى نبحث من جديد إلى أى مدى يمثل "البديل" فحسب الرغبة النرجسية للعثور على آخر يعكس الافتراضات الغربية الخاصة بالفردية. وفى أية مسعى لتحويل الآخر إلى ذات، لابد للمنظور المناهض للإمبريالية أن يتقبل حقيقة أن مشروع الإمبريالية نفسه كان من أجل عمل الشيء نفسه، حيث يحول "ما كان يجب أن يكون آخر بشكل مطلق إلى آخر مدجن يدعم الذات الإمبريالية" (معذبو ٢٥٣). وهنا

تقدم سبيفاك نموذجًا تقليديًا شهيرًا للعملية تعمل من خلاله الذات الكولونيالية لدعم ذات المستعمِر وحسب؛ وهو عمل بيرثا ميسون Bertha Mason زوجة روتشستر Roch-ester الجامايكية البيضاء الأوروبية فى رواية "جين إير" .Jane Eyre ويبين التركيز على هذه الشخصية الهامشية أهمية وظيفتها كتابع فى الرواية:

> **فى إنجلترا الخيالية هذه، لابد أن تؤدى (بيرثا) دورها، وأن تقوم بتحويل " ذاتها" إلى آخر خيالى، وتضرم النار فى المنزل وتقتل نفسها، لكى تصبح جين إير البطلة الفردية النسائية للخيال البريطانى. ولابد أن أقرأ هذا على أنه قصة رمزية لعنف الإمبريالية المعرفى، وهى تشكيل الذات الكولونيالية التى تحرق نفسها من أجل تمجيد مهمة المستعمِر الاجتماعية. (معذبو ٢٥١) .**

يمكن قياس أثر مقولة سبيفاك إلى حد أن رواية جين إير، باعتبارها نصًا مدرجًا من زمن طويل فى الجهاز المؤسسى لتدريس الأدب، قد أصبح من الصعب فى الوقت الراهن التفكير فيها بدون رواية جين رايس(*) Jean Rhys "بحر سارجاسو الواسع" The Wide Sargasso Sea ، ذلك أنه من المستحيل نسيان أن اللحظة التى تحقق فيها جين إير استقلالها بميراثها الثروة - من جزر الهند الغربية - هى ذاتها اللحظة التى تصبح فيها متواطئة مع تاريخ العبودية.

كما تشير هذه النظرة إلى واحدة من أقدم الروايات النسائية البريطانية، نجد أن سبيفاك واعية وعيًا شديدًا بالطرق التى يمكن بها أن يصبح النقاد الراديكاليون أنفسهم، رغم انتمائهم لنظام أبوى، قامعين وإمبرياليين عند بحثهم فى سياق مختلف. ويتضح هذا بشكل خاص فى حالة الفردية التى بُنى عليها جزء كبير جدًا من الحركة النسائية الغربية؛ وهى التى توسعها سبيفاك بالنقاش كى تصور الحركة النسائية الغربية فى حد ذاتها(١٩) . هنا تعنى "كولونيالية الحركة النسائية المدمجة الخاصة

(*) كاتبة بريطانية من مواليد جزر الهند الغربية (١٨٩٤-١٩٧٩) اشتهرت بهذه الرواية التى تقوم على شخصية زوجة روتشستر الأولى فى رواية شارلوت برونتى "جين إير".

بالعالم الثالث فى اتجاه الثالث" (فى العوالم ١٥٣) أن الحركة النسائية الليبرالية الغربية تمنح المشروعية لأشكال السلوك التى يمكن أن تتولى فى الوقت نفسه قمع نساء البروليتاريا الرثة. وبينما تشير سبيفاك إلى شخصية سينانياك Senanyak فى قصة ماهاسويتا ديوى Mahasweta Devi " دروبادى" Draupadi على أنها اتهام رمزى لباحث العالم الأول الذى يبحث عن العالم الثالث. فهى تعرض الاحتمالات القمعية لحركة العالم الأول النسائية بالنسبة لنساء العالم الثالث من خلال تحليل عنيف لقصة ديوى "ستانادايينى" Stanadayini وهنا لا تتولى البطلة جاشودا Jashoda أمر النموذج المثالى للنقد النسائى ؛ وهو خلق ذاتية أنثوية فردية مشكَّلة التشكيل التام. وتُروى قصة جاشودا باعتبارها شهادة ضد افتراض أنه ليس هناك ما يُروى، دون قبول هذا الوعى. كما أنها تعقِّد ذلك النسق الأكثر إيجابية الخاص بالحركة النسائية الغربية، وهو الأمومة، حيث تحكى كيف أن جاشودا توفر وسيلة "تحرير" نساء الطبقة العليا من الرضاعة الطبيعية. (فى العوالم ٢٥٦-٢٥٧). وليست المسألة بالنسبة لجاشودا مسألة قبول الوعى، ولا مسألة الذاتية أو الذات، ولا حتى المعرفة غير المريحة حين يصوِّر "نقض الكولونيالية باعتباره فشلاً للأمومة بالرضاعة" فى صورة سرطان الثدى. وتشير سبيفاك إلى أن هذا يشكِّل فى تناقض شديد مع الأفكار الغربية الخاصة بالمتعة " jouissance تجاوزاً شديد البعد عن تفرد هزة الجماع clitoral orgasm " (فى العوالم ٢٦٠). وبذلك يوضح تحليل سبيفاك لـ"ستانادايينى" كيف أن نص العالم الثالث قد يتداخل فى المساجلات الغربية الحالية، ويثير الشك فى اصطلاحاتها وافتراضاتها ويكشف حدود الفراغ الذى تعمل فيه. ولا يوفر سرد مثل سرد ديوى مجرد ملاذ من الواقعية للناقد الحالم فى زمن تحول فيه أدب العالم الثالث شيئًا فشيئًا إلى ألعاب لغوية، بل إنه يمكنه بالأحرى تفكيك خطاب العالم الأول عن طريق عكسه وإزاحته، لتبدأ بذلك عملية نقض الكولونيالية الضرورية الخاصة بالعالم الأول[٢٠].

لذلك فإنه بدلاً من الاندفاع بالحديث باسم نساء العالم الثالث، تقول سبيفاك إن على ناشطة الحركة النسائية الأكاديمية

> **أن تعرف كيف تتعلم منهن، وتتحدث إليهن، وتشك فى أن وصولهن إلى المشهد السياسى والجنسى لا يجب تصحيحه بواسطة نظريتنا العليا وتعاطفنا المستنير وحسب.... ولكى نعلم ما يكفى عن نساء العالم الثالث ونوجد قراء مختلفين، لابد لنا من تقدير التغاير الضخم الخاص بالمجال، ولابد أن تتعلم امرأة العالم الأول الكف عن الشعور بالتميز باعتبارها امرأة. (فى العوالم ١٢٥-١٣٦) .**

بدلاً من الانشغال بالهوية وتأكيد الفردية النسائية، تقدم سبيفاك إمكانية وجود رؤى وأهداف أخرى :

> **لا أرى أن هناك سبيلاً لتحاشى الإصرار على ضرورة وجود مركز اهتمام آنى آخر؛ ليس مجرد من أنا؟ بل من هى المرأة الأخرى؟ كيف أسميها؟ كيف تسمينى هى؟ هل هذا جزء من الإشكالية التى أناقشها؟ (فى العوالم ١٥٠) .**

تقدم سبيفاك بتحويلها السؤال من "من أنا؟" إلى "من هى المرأة الأخرى؟" التغاير والانقطاع الذى يبين مدى كون كل مثال لكينونة المرأة محدداً تاريخياً، مع أنه قد يُقال إن المرأة باعتبارها امرأة تشارك فى وضع عام. وكما قال بارت، فإنه رغم كون الميلاد والموت حقيقتين كليتين، فإن دلالة تجربتهما ومغزاها يحددان تحديداً ثقافياً. إلا أنه لا يجب التسرع فى إقرار هذا الوعى؛ إذ تركز سبيفاك على الأخطار الخفية التى قد ينطوى عليها إذا تُرجم إلى ممارسات تعليمية جديدة. ولا يجب أن ينطوى الاهتمام بالمرأة الأخرى على التسليع commodification الفورى لـ"أدب العالم الثالث" أو "الاستيلاء على نصوص العالم الثالث لغرض التدريس والمنهج الدراسى فى هيئة ترجمات تقوم بها قارئات أو معلمات نسائيات على وعى غير واضح بالتحيز العنصرى داخل الحركة النسائية فى التيار العام"[٢١]. ومع ذلك تظل مفارقة عمل سبيفاك هى أن الأمر يبدو وكأنه بالإمكان تحقيق تغاير امرأة العالم الثالث فقط من خلال مجانسة بعينها خاصة بالعالم الأول.

٣ - المركزيـة العرقيـة المعكوسة

بنفس الطريقة الخاصة بـ"امرأة العالم الثالث"، تقول سبيفاك إنه لابد من استعادة مفهوم "العالم الثالث" نفسـه من دوره كدال ملائم ولكنه يتسم بالهيمنة يجانس العالم الثالث داخل مسـألتى القومية والعرقية[٢٢]. ولكنه يسهل من جديد جر الناقد التابع إلى عكس ساذج لهذا.

بداية هناك مشكلة ما تسميها سبيفاك "الإعجاب المبالغ فيه أو ... الشعور الزائف بالذنب الذى هـو اليوم العلامة المميزة للمركزية العرقيـة المعاكسة" (هل يمكن ١٢١). ويؤدى هذا إلى الاختيار بين أمرين أحلاهما مر الخاص بـ"اعتبار 'الساكن الأصلى' موضوع الاستعادة الحماسية للمعلومات وبالتالى إنكار 'إعطاء صفة العالم' الخاصة به" (معذبو ٢٤٥). وسواء أكان الأمر من وجهة نظر المتحمس الغربى الأبوى أم وجهة نظر المستـعمَر المقاوِم الذى يسـعى فحسب إلى عكس تقابل المسـتـعمَر/المسـتـعمِر، فمن المحتمل أن تقع المركزية العرقية المعاكسة، كما حذر فانون، فى عدد من الشراك[٢٣]. ويمكن بيان المشكلة التى تنطوى عليها المركزية العرقية المعاكسة بمقارنتها بالنزعة الجنسـية المعاكسة. فإذا كانت ثنائيـة الرجل/المرأة كما يجرى تشكيلها فى الوقت الراهن تُعكس وحسب، فإنهم إذن لا يزالون يحـددون تكوين "المرأة" طبـقًا لشـروط التقابل الأصلى، كما أشارت كثيرات من ناشطات الحركة النسائية. وبطريقة مشابهة، فإن من يستدعون الموقف "الأهلانى" من خلال الحنين إلى الثقافة المفقودة أو المكبوتة يعطون شكلاً مثـاليًا لإمكانيـة استـعادة ذلك الأصل المفقـود بكل وفرته السابقة دون السماح لحقيقة أن شكل الأصل المفقود، وهو "الآخر" الذى قمعه المستعمِر، بُنى قياسًا على الصورة الذاتية للمستعمِر[٢٤]. لذلك تقول سبيفاك إن المركزية العرقية المعاكسة أشبه بافتراض حنينى أن

> **أى نقد للإمبريالية قد يستعيد السيادة لذات المستعمرات المفقـودة كى يمكن وضـع أوروبا للمـرة الأخيـرة فى مكان الآخـر**

الذى كان دائمًا. ويبدو لى أن هذا النوع من الدافع التنقيحى هو الذى يسمح بظهور "العالم الثالث" باعتباره دالاً ملائمًا. (رانية ١٢٨) .

هكذا تعيد المقولة "الأهلانية" فحسب إنتاج الخيال الغربى الذى يدور حول مجتمعها الذى يُسقَط حاليًا على مجتمع الآخر المفقود المسمى "العالم الثالث". بل إن سبيفاك تصل فى إحدى المرات إلى ادعاء أن "مشروعها الأساسى هو بيان التنوع الوضعى المثالى لهذا الحنين الذى يضمره فى أنفسهم الأكاديميون فى المنفى الاختيارى" (رانية ١٣٢). إلا أنها تقول، فيما يعد حماية لنفسها من الكآبة الوجدانية الخاصة بهؤلاء المفكرين الذى يعيشون فى الشتات، إنه فى أرشيفات الحكم الإمبريالى وحدها يمكن إبراز بناء المجال الخطابى ، الخاص بالمستعمرة باعتبارها موضوعًا للمعرفة بالنسبة للغرب، وإنتاجه بدون الخضوع للحنين إلى الأصول المفقودة(٢٥).

تشير سبيفاك إلى أنه من الممكن من خلال تحليلات التكوينات الخطابية حول مجالات بعينها، كما فى عمل لاتا مانى Lata Mani عن "الساتى"، بيان أن هذه المقولات كافة، سواء أكانت صادرة عن المستعمِر أم المستعمَر، غالبًا ما تدور حول المصطلحات التى وضعها المستعمِر(٢٦). ويعنى عكس التقابل الذى من هذا النوع البقاء عالقًا داخل المصطلحات نفسها المتنازع عليها. فعلى سبيل المثال تستمد المقاومة القومية فكرة الأمة وتقرير المصير القومى من الثقافة الغربية التى تقاومها. فالنزعة القومية نتاج الإمبريالية، وهى كما تشير سبيفاك غالبًا ما لا يكون نجاحها إلا "بتغيير الظروف الجيوبوليتكية من الإمبريالية الإقليمية إلى الكولونيالية الجديدة" (فى العوالم ٢٤٥) يعنى هذا، كما يقول راناجيت جوها Ranajit Guha فى مقدمته لسلسلة "دراسات تابعة"، أنه حتى التواريخ ما بعد الكولونيالية سوف تميل دائمًا إلى تجاهل دور المقاومة التابعة ونماذجها التى لا تكون منظمة طبقًا لهذه المعتقدات السائدة بعينها، لكى تظل ثقافة النزعة القومية النخبوية مشاركة فى واقع الأمر مع المستعمِر(٢٧) . وتصف سبيفاك هذا التقييد للمعرفة داخل بروتوكولات النماذج الإرشادية القائمة بأنه من تأثير أشكال بعينها من العقلانية الغربية. وما قد يدعو للدهشة أنها تضع فى مقابلها الأدب،

الذى يحدِّد موضعه بأسلوب يكاد يكون أسلوبًا ألتوسيريًا خاصًا بالمعرفة شبه الموجودة خارج الخطاب السائد:

> **فى المقابل، وتأكيدًا لأدبية الأدب، تدعونا أصول التدريس pedagogy إلى الابتعاد عن مشروع العقل الثابت. فبدون هذا الابتعاد التكميلى سوف يظل أى موقف والموقف المضاد له، وكلاهما يتضمنه خطاب العقل، يضفى كل منهما المشروعية على الآخر. وحينئذ قد لا تتمكن الحركة النسائية والحركة الرجالية، خيِّرة كانت أم مقاتلة، من تحاشى أن تكون كل منهما معارضة للأخرى. (فى العوالم ٢٤٩-٢٥٠) .**

هنا تقترب سبيفاك من ادعاء شيء أشبه بالجنون الذى تحدث عنه فوكو أو بـ"المسافة النقدية" عند إدوارد سعيد، إلا أنها تقول ذلك بطريقة مختلفة إلى حد ما فى موضع آخر؛ فهى تشير إلى أن "النصية" تميز "عدم توافر الحل الموحد" (فى العوالم ٧٨). وهو بهذا المعنى يمكِّن الحركة التفكيكية التى تزيح أى تقابل، كالذى بين المستعمِر والمستعمَر، وتعكسه كذلك، وبذلك توفر موقعًا لفرض التأثير النقدى الفعال. إلا أن سبيفاك تحذر من أن تلك الإزاحة لا يمكن إحداثها إلا بأخذ "تواطؤ المحقق فى الحسبان" (هل يمكن ١٤٧). فهذه ليست مسألة للتأمل العابر. إذ إن مشاركة الذات فى موضوع البحث يعقِّد أى افتراض كافتراض إدوارد سعيد بأن الناقد موجود فى موقع يفصل نفسه فيه عن الأنساق والثقافات كى ينتج نقدًا تقابليًا.

إن هم سبيفاك الأول فى هذا السياق هو السؤال عن ماهية العلاقة التى لابد أن تكون قائمة بين البحث الغربى عن المعرفة - حتى ولو كانت الآن المركزية العرقية المعكوسة، أو معرفة "الشرقى المغرَّب" Westernized Easterner - وموضوع تلك المعرفة. ماذا يعنى، على سبيل المثال ، استخدام النظرية الغربية العليا فى نقد الكولونيالية؟ الشيء المميز هو أنه رغم طرح سبيفاك هذا السؤال فهى على غير استعداد لمجرد إقرار النظرية فى حد ذاتها أو رفضها وحسب. وهى تعلق قائلة إنه "مفهوم بالطبع أن النخبة المنهمكة فى تهميش الذات هى وحدها التى يمكنها تقديم الترف المستحيل

الخـاص بإدارة ظهـورهـا لتلك الوسـائل (هل يمكن ١٢١). ونجـد أن الاعـتـراض على استخدام مناهج البحث "النخبوية" من أجل المادة "التابعة"، الذى التقينا به من قبل فى حالة بعض الافتراضـات الغربية بشـأن كيفية تدريس الأدبى غير الغربى، يكون مصدره فى بعض الأحيـان النقـاد التـابعين كذلك، وهـو فى هذه الحالة ينطوى على خطأ نسقى وخلط إبستمولوجى/أنطولوجى :

> **الخلط محصـور داخل تشابه غير معترف به؛ فكما أن التابع ليس من النخبة (أنطولوجيا)، فـلابد ألا يعرفـه المؤرخ من خـلال منهج نخبوى (إبستمولوجيا). (فى العوالم ٢٥٣) .**

يمكن ربط هذا بمشكلة "النزعة الاستبعادية الاستحواذية" possessive exclusivism التى ناقشـها إدوارد سـعيد، و يزعمون بناء عليـها أن البيض لا يمكنهم مناقشـة العنصرية، ولا يمكن للرجال مناقشـة الحركة النسائية، وهلم جراً. وتفترض المقـولة أنه لا يمكن استدامة الأنسـاق السياسية كافة من الناحيتين الأنطولوجية والإبستمولوجية إلا من خـلال التـجـربة[٢٨]. ورد سـبـيـفـاك على ذلك هو القـول بأن المشكلة فـى الواقع مشكلة سياسية لا تحدث إلا حين تسيطر طبقة تمارس القمع على شكل المعرفة سيطرة حصرية. كما تؤكد أنه حين تشارك الجماعات التابعة فى إنتاج المعرفة، ولو تلك التى تدور حولها، فإنها تبدأ بذلك فى اتخاذ موقف متميز مقارنة بموقف الجماعة السائدة. وترى الدراسات التابعية، كما هو الحال بالنسبة للماركسية، أن الافتراض الإشكالى هو أن التابع التاريخى "لم تسمح له لغته بمعرفة كفاحه كى يمكنه إبراز نفسه باعتباره ذاتًا" (فى العوالم ٢٥٣). مقابل هذا، تقول سـبـيـفـاك بحسم إن المفكرين ما بعـد الكولونياليين مضطرون إلى "نسيان" ميزتهم مثل خسارتهم وإلى أن يميزوا موضعيتهم كما ينبغى على أية ذات باحثة[٢٩]. إلا أن فكرة المفكر الذى "ينسى" ميزته تبدو يوتوبية إلى حد كبير. ومشكلة الذات الباحثة التى تحدد موضعيتها النظرية هى أنها تتخذ نفس شكل هيمنة الذات التى تخالفها سبيفاك ، وهى الذات الفردية.

٤ - النماذج المحــذرة للباحث

أبرز الفرق بين وضعية القرن العشرين الأنجلو أمريكية والنظرية الأوروبية نماذج التفسير والتأويل المتنافسة إلى حد ما .[٣٠] إلا أن الفرق الحقيقى كما تقول سبيفاك يحدث بالنسبة لوظيفة الناقد؛ ذلك أنه ينبغى أن يهتم التأويل كذلك بالدور الأساسى والمعقد للباحث فى تكوين المعرفة. إلا أن بقايا الافتراضات الموضعية التى لا تزال موجودة فى النظرية الأنجلو أمريكية تعنى أنه فى أغلب الأحيان "يظل موقف الباحث غير مشكوك فيه" (هل يمكن ١٢٠). وتقول سبيفاك إن أحد أقوى ملامح عمل دريدا هو الطريقة التى يركز بها تركيزًا شديد التحديد على دوره باعتباره مفكرًا ويشك فى إنتاجه باعتباره جزءًا من العلم. وهذا هو جانب التفكيك الذى يهمها أكثر من غيره:

> **الاعتراف داخل أية ممارسة تفكيكية بالمنطلقات المؤقتة والعسيرة فى أى جهد بحثى، وكشفها عن التواطؤات حيثما تخلق الرغبة فى المعرفة تقابلات، وإصرارها عند كشف التواطؤات على أن تكون الناقدة نفسها باعتبارها ذاتًا متواطئة مع موضوع نقدها، وتأكيدها على "التاريخ" وعلى الأخلاقى السياسى باعتباره "أثرًا" لذلك التواطؤ؛ فهذا هو الدليل على أننا لا نشغل فضاء نقديًا محددًا التحديد الواضح يخلو من هذه الآثار[٣١] .**

تقول سبيفاك إنه يبدو فى الوقت الراهن إلى أى مدى كانت معرفة الهند فى القرن التاسع عشر من إنتاج مراقبين مهتمين. ويجعل هذا بالإمكان "تعقب آليات بناء الآخر المدعم لنفسه؛ أى التاريخ الذى هو بصورة أو بأخرى علم أنساب المؤرخ. والشىء المحدد هو موقع الرغبة" (رانية ١٣١). ولذلك فهى نفسها معنية دائمًا بتقديم مسألة رغبة المحلل، ورغبة المؤرخ، وكذلك رغبتها هى، فى مواجهة الميل إلى إهمال مشاركة الباحث بتقديمها الوصف المفصل لمكانها وتاريخها واهتماماتها الخاصة أثناء

تحليلاتها[٣٢]. مشكلة ذلك أنه من السهل الخلط بينه وبين الفردية النسائية نفسها التى تقول فى موضع آخر إنها مازالت منتشرة فى الغرب.

تصف سبيفاك نفسها، باعتبارها آسيوية تلقت تعليمها فى الهند وفى الولايات المتحدة التى تعمل فيها الآن، بأنها إنسانة تعرضت لعملية "تضحية أيديولوجية" ideo-logical victimage (" تطبيع تحول إلى ميزة " (فى العوامل ١٣٦)) وكانت مضطرة، كما يدل مسار كتاباتها، إلى إخراج نفسها من أشكال مهيمنة بعينها للتفكير النقدى الغربى[٣٣] . لنقل إن هذا الموقف كذلك يمنحها، باعتبارها امرأة آسيوية داخل الحياة الأكاديمية الغربية، مصداقية سياسية لا سبيل إلى إنكارها؛ فى الحياة الأكاديمية الغربية على الأقل. ومع أن سبيفاك تحاول باستمرار نقض هيمنة "امرأة العالم الثالث" الدالة بإعلان موقفها كباحثة بهذا القدر من الإصرار، فإنها تتعرض للخطر الحتمى الخاص بتقديم نفسها على أنها ممثلة "امرأة العالم الثالث" تلك نفسها. ويظهر رد فعلها تجاه صعوبات هذا الموقف فى لغة عملها المتنازعة، بل والمتضاربة فى بعض الأحيان. ورغم رفض تحليلها النفسى أحيانًا بسبب أورومركزيته، فهو يقدم، كما فى حالة دريدا، نموذجًا ومثالا تحذيريًا لعمل الذات (غير) العارفة داخل إنتاج المعرفة:

> **كما أوضحت سارة كوفمان Sarah Kofman ، فإن الغموض الشديد لاستخدام فرويد المرأة باعتبارها كبش فداء تكوين عكسى reaction-formation للرغبة الأساسية والمستمرة للتعبير عن الهستيرية، وتحويلها على الأقل إلى موضوع الهستيريا. والتكوين الأيديولوجى الذكورى الإمبريالى الذى حول تلك الرغبة إلى "إغراء الابنة" the daughter's seduction جزء من "نفس" التكوين الذى يبنى "امرأة العالم الثالث" الموحدة. وأنا، باعتبارى مفكرة ما بعد كولونيالية، يحولنى كذلك هذا التكوين. وأحد أجزاء مشروع "النسيان" الخاص بنا هو إبراز هذا التكوين الأيديولوجى داخل موضوع بحثنا. وبذلك فإنه حين يواجهنى سؤال "هل يمكن التابع أن يتكلم؟ وهل يمكن للتابع (كامرأة) أن**

يتكلم؟" أكون على علم بأن جهودنا للتعبير عن التابع فى التاريخ ستكون على الأقل معرضة تعرضًا مضاعفًا للأخطار التى يتحملها خطاب فرويد[٣٤].

لا يمكن للتابع أن يتكلم. ومع ذلك فإن الإمكانية تتسع هنا بعد كل ذلك الكلام الذى فى مصلحتها؛ ليس من ناحية استعادة الصوت التاريخى المفقود، بل كأثر لبنائها باعتبارها ممثلاً لـ"امرأة العالم الثالث' الموحدة". ويشير هذا إلى الصعوبات السياسية النظرية التى ينطوى عليها مشروع نقض الكولونيالية؛ وهى الصعوبات التى لا يمكن حلها بطريقة نظرية وإنما عن طريق اليقظة الدائمة والانتهاك المستمر للمعايير التى تيسر التحكم فى إنتاج المعرفة وتسيطر عليه. ويطالب أول هذه المعايير بعزل المحلل وحبسه عن موضوع البحث. ويواجه التحليل النفسى عواقب تواطئهما، ويستخدمه التفكيك باعتباره نقطة تأثير: "هذه أعظم هدايا التفكيك؛ وهى التشكيك فى سلطة الذات الباحثة دون شل حركتها، حيث تحوِّل شروط الاستحالة بإصرار إلى إمكانية" (فى العوالم ٢٠١).

رغم استعداد سبيفاك لدخول أعقد مجالات النظرية والفلسفة، فلابد لها كذلك من أن تكون معنية باستمرار بالموضع المؤسسى الخاص بالأكاديمى الذى لابد له كذلك أن يكون على علم بتواطئه فى إنتاج المعرفة، إذا كان من المفترض أن ينسى ميزته. فليس الأمر بالقطع هو عدم وجود موضع خارج المؤسسة وحسب، بل إنه لا يمكن فصل تاريخ تأسيس institulization العلوم وإنتاجها عن إنتاج الغرب باعتباره "الغرب"[٣٥]. ويشمل هذا البرنامج كذلك وعياً بالوظيفة الأيديولوجية للسلطة الأكاديمية فى مجالات أكثر شيوعًا وأقل جاذبية كإنتاج الكتب للطلاب فى مرحلة البكالوريوس على سبيل المثال[٣٦]. كما يستلزم أخذ مشاركة المؤسسة فى العمليات المعاصرة للكولونيالية الجديدة فى الاعتبار. وتستعين سبيفاك باستمرار بالقوة والاقتصادات التى تمكِّن من الميزة الأكاديمية وتذكر قراءها بها. ولذلك فهى على سبيل المثال تضيف قائلة بعد مناقشة آثار تقسيم العمل الدولى على رعايا المناطق الإمبريالية فى القرن التاسع عشر: "لن تُسَجَّل حياة وموت الضحايا النموذجيين لتقسيم العمل، وهم نساء البروليتاريا الرثة الحضرية ونساء العمالة الزراعية التى لا تنتمى للنقابات، فى الحياة

الأكاديمية "الإنسانية" حتى ونحن نتحدث"(٣٧). ولا يُنَفَّذ إنتاج معارف مضادة وتواريخ مضادة من الماضى دون وعى بنفس الآثار المتكررة للعملية الإمبريالية المستمرة فى وقتنا الحاضر.

كان هناك تأكيد كبير فى هذه المناقشة على انشغال سبيفاك ببعض الهموم المنهجية التفكيكية، إلا أن هذا لم يكن على حساب سياستها، ذلك أن سياستها متضمنة فيها بالفعل، وهى موجهة ضد أشكال المعرفة وطرق التدريس الخاصة بالحياة الأكاديمية الغربية. ولدى سبيفاك قدرة خاصة على عرض المدى الواسع لهذه القضايا فى آن واحد مع التركيب التفصيلى لتحليلاتها التاريخية أو الأدبية أو الفلسفية أو النظرية. وليس هذا هو ما يشكل أهميتها كناقدة وحسب، بل إنه يبين كذلك إلى أى مدى يتضمن نقد الكولونيالية مشروعًا هو ليس بالتاريخى ولا الهامشى فقط، بل يحاول القيام بعملية إعادة بناء راديكالية للرؤى والمعايير والافتراضات التقليدية التى تشكل أساس الفكر الغربى. وهى بذلك تبين أن السبيل إلى مناهضة التاريخ الغربى والتاريخانية الغربية ليس فقط بإنتاج تواريخ بديلة أو مضادة، بل بتفنيد الآثار الأبعد مدى للأنساق التى تشكل جزءًا منها وتغييرها.

ومن ناحية أخرى فإنه رغم تعقيد المواقف التفكيكية التى توجدها بصبر وأناة، وهو ما يشكل المفارقة الدائمة لعملها، لا يمكن لسبيفاك فى بعض اللحظات مقاومة الرجوع إلى ضرورات الفردية، أو تواصل السرد الماركسى التى لا تتميز دائمًا بـ"الجدل" المشروط الخاص بـ"ماركس بعد دريدا". لذلك فهى تنتقد قراءها على سبيل المثال، لـ"عدم الملاحظة الكافية للمحدِّد السياسى الاقتصادى التكنولوجى" لـ"التكوينات الأيديولوجية الذكورية الإمبريالية" الخاصة بتقسيم العمل الدولى، وما شابه(٣٨). وهى تستعين بهذه الماركسية التقليدية الباقية بسبب أثرها السياسى من الخارجى الذى ينكر القيود التى يضعها سائر عملها ويتحاشاها على ما يبدو. وتتحدث سبيفاك عن الاستفادة "الإستراتيجية" من الماهيوية والكليات فى مواقف بعينها، وهو ما قد يصف الطريقة التى تعمل بها الطبقة والاقتصادى باعتبارهما جماعيات هادئة ضمنية يُدفع ضدها كل معاداة للفردية والتغاير(٣٩). ورغم تباين عملها المشكَّل تشكيلاً دقيقًا، ورغم الانقطاعات التى ترفض التوفيق بينها، تعمل ماركسية سبيفاك باعتبارها إطارًا

توفيقيًا شاملاً. والواقع أنها تعمل على وجه التحديد بنفس طريقة ماركسية جيمسون؛ باعتبارها إشارة مجاوزة لإحداث الإغلاق. إن تاريخ سبيفاك المكمِّل بحاجة إلى تكميل .

٥ - الإمبراطورية بالداخل

أثبت الإنجاز النظرى الأساسى لإدوارد سعيد، وهو خلق موضوع للتحليل اسمه "الخطاب الكولونيالى"، مجالاً من أهم مجالات البحث فى السنوات الأخيرة وأكثرها خصوبة. وقد جرى توسيع مفهوم الخطاب الكولونيالى، الذى لا يزال بالضرورة موضع جدل ونقاش، ليشمل أنساقًا أخرى مثل "خطاب الأقلية"، وهو يُستخدم حاليًا لوصف بعض بُنى القوة داخل تراتبات الغرب نفسه، وعلى الأخص علاقة الأقليات بالجماعة السائدة (حيث تستخدمه على سبيل المثال النساء الملونات بالنسبة للحركة النسائية). ويقدم الخطاب الكولونيالى وصفًا جيداً لكيفية تغيير التقدم النظرى السياسى لعمل مجموعة من العلوم المختلفة تغييراً فعالاً. إلا أن مشكلته النظرية تظل قائمة.

رأينا كذلك كيف أن افتقار إدوارد سعيد إلى التحليل الذاتى المنهجى يكشف كذلك عن عدم وجود إجابة للسؤال الخاص ببديل الاستشراق، وحتى كيفية مباشرة تقويضه، وكيفية الوجود فى الداخل وفى الخارج فى آن واحد. ويعنى رفضه لإمكانية التناقض الظاهرى ، الذى يعترف به ولكنه يحوله إلى مسألة تجاوز للنسق من جانب الفردى، أنه مقيد تقييداً شديداً بنفس النمط المحدود الخاص بالوعى النقدى التقابلى المنفصل. من ناحية أخرى، فإن ما عرضه كل من هومى بابا وسبيفاك، بأسلوب دريدى إلى حد كبير يرفضه إدوارد سعيد، هو أنه بإمكان الناقد استغلال التناقض الظاهرى لخطاب الاستشراق ووضع نفسه فى علاقة متناقضة ظاهريًا كذلك مع المنهج النظرى المستخدم، لكى يربط القارئ ويصرف ذهنه عن البُنى السياسية النظرية المألوفة التى يبدو أنه يَعد بها. وبهذه الطريقة يعرض هومى بابا وسبيفاك إمكانية تقديم نقد يمكن فيه تغيير كل من النظرية والمادة التاريخية المفصلة إلى انعكاس لبُنى المعرفة والقوة السائدة دون إعادة إنتاجها وحسب. ويعنى هذا أنهما يريان أن إمكانية النقد لا تنبع

من التجربة أو الوعى كما هو الحال عند إدوارد سعيد، بل من استغلال استئصال منهجى معين داخل المشروع العقلانى . وسوف تتركنا إستراتيجية التكميلية هذه دائمًا مع المفارقة الملتبسة الخاصة بعدم القدرة على الوصول؛ وهى هل تكون هذه النصوص فى بعض الأحيان غير خاضعة للسيطرة وحسب، أم أنه مقصود بها جعل القارئ يشعر بأنه غير خاضع للسيطرة وغير مرتاح وليس متأكدًا من الموضع الذى يضع نفسه فيه؟ إن ضرورة بقاء هذا السؤال بلا إجابة شرط من شروط فعاليتها .

وكان بيان إلى أى مدى لم تكن الكولونيالية، فى النموذج البريطانى، مجرد نشاط هامشى على تخوم الحضارة الإنجليزية، بل أساسى فى صورتها الذاتية الثقافية. وحتى يومنا هذا هناك القليل نسبيًا من تحليل بنية هذه الصورة. ويوضع الخطاب الكولونيالى فى موقع فريد خاص بكونه قادرًا على تمحيص الثقافة الإنجليزية والأدب الإنجليزى ، وفى الواقع الإنجليزية **Englishness** فى أوسع معانيها، من موقفها الثابت بشأن الهوامش؛ ليس البحث عن ماهية الإنجليزية وإنما تمحيص الصور التى أنتجتها لنفسها عن الآخر الخاص بها، الذى تحدد نفسها فى مقابله ومن خلاله ، إلى جانب عمل تلك الصور التى داخل بنية القوة التى تُستخدم فيها استخدامًا أداتيًا . وربما كانت الكولونيالية تجعل إستراتيجيات القوة هذه أكثر وضوحًا مما فى أى سياق آخر، إلا أن تحليلها أمر معقد إلى حد أنه يستلزم دومًا تمحيص المحلِّل لعلاقتها بها؛ خاصة حين يحدث التحليل فى سياق المؤسسات الأكاديمية البريطانية أو الأمريكية. وصعوبته فى أنه يبرز عمليات الكولونيالية الجديدة فى أماكن غير متوقعة، مما يحدث مشاكل للمواقف النظرية السائدة التى كانت حتى وقت قريب إما تتجاهل مسألة العالم الثالث أو تستوعبها وحسب داخل أنساق وضعت من أجل اقتصادات العالم الثالث أو سياسته. وكما تشير هيزل كاربى **Hazel Carby** فى حالة الحركة النسائية السوداء، فإن تحليل الخطاب الكولونيالى يفعل ما هو أكثر من جعل شىء كان غائبًا فيما مضى مرئيًا الآن. كما أنه يتحدى الأنساق والافتراضات المركزية الخاصة بماركسية التيار العام وحركته النسائية بنفس الطريقة التى يشكل بها العالم الثالث مصطلحًا مربكًا للمبارزة السياسية الأوروبية بين الرأسمالية والاشتراكية، كما قال فانون(٤٠) .

الأمر الذى كان على قدر كبير من الأهمية لبريطانيا هو بيان علاقة بُنى الكولونيالية بالأشكال المعاصرة للإمبريالية والكولونيالية الجديد والعنصرية. وإذا كانت عملية نقض المركزية الأوروبية تمضى منذ القرن التاسع عشر، فقد أحدث نقض الكولونيالية فى القرن العشرين تنقيحًا أكثر راديكالية بكثير للثقافة الغربية. وزادت ظاهرة الهجرة التى أعقبت الحرب العالمية الثانية من حجم ذلك زيادة كبيرة، ولكن حتى فى هذا السياق يمكن القول بأن الوضع الكولونيالى، كما أشار سلمان رشدى، قد عُكس وحسب؛ فبدلاً من احتلال الأوروبيين للمستعمرات للاستفادة من القوة العاملة المتاحة، جاءوا بالسكان الأصليين إلى أوروبا لتوفير القوة العاملة الرخيصة هناك[٤١]. فإذا كان الوضع الإمبريالى قد عُكس، فإن بنية القوة تزال كما هى؛ الأمر الذى اختارت عنصرية اليمين، التى تقدم الهجرة على أنها "إسفين غريب" من المفترض أنه يهدد أساس الثقافة الإنجليزية والهوية الإنجليزية، أن تتجاهله. وما يمكن للخطاب الكولونيالى بيانه هو أن هذه الصورة الخاصة بـ"الإسفين الغريب" هى نفسها بناء الثقافة الكولونيالية، التى تُستدام بقوة باعتبارها جزءًا من الإنجليزية ذاتها، ويبدو الآن أنه من الممكن رؤيتها وحسب كما أسماها سلمان رشدى "الإمبراطورية بالداخل" em-pire within[٤٢] . ويثير هذا البناء الخاص بالثقافة الإنجليزية، والصلات بين صور الإنجليزية، بما فى ذلك "الأدب الإنجليزى"، وأشكال الكولونيالية الجديدة فى بريطانيا المعاصرة، أسئلة ملّحة حول الثقافة والأمة. وهذه هى أهمية تحول هومى بابا مؤخرًا من تحليلات الخطاب الكولونيالى إلى بحث البُنى المعقدة للهوية الثقافية والقومية[٤٣].

سوف نمحص هذا العمل فى مناسبة لاحقة. وإلى أن يحين ذلك فإن ما ينبغى تأكيده هو درجة بيان تحليل الكولونيالية لمدى انتشار علاقات القوة والسلطة حتى الآن فى الممارسات الاجتماعية والمؤسسية الحالية. وهنا لا تصبح المسألة هى الخطاب الكولونيالى أو حتى الكولونيالية ذاتها، بل العنصرية. ويبين الخطاب الكولونيالى المصادقة على العنصرية فى لحظتها الكولونيالية. ولابد الآن من مد التحليل إلى الأشكال والصور والممارسات الخطابية الخاصة بالعنصرية المعاصرة، بالإضافة إلى علاقتها بالماضى الكولونيالى وبأشكال معرفة القرن التاسع عشر مثل النشوء والارتقاء - بما فى ذلك تطورها إلى نظريات عنصرية - مبينًا على وجه الخصوص كيفية

استدامتها لممارسات الدولة المعاصرة التى تمنح المشروعية للعنصرية، مثل قانون الهجرة والجنسية أو المؤسسات التعليمية، وكيفية تدخلها فيها.

هناك مسائل سياسية صعبة. وهى تنشأ عن تحليل الكولونيالية لأنه يجمع بين نقدها للتاريخ الغربى وإحدى التاريخانيات الغربية، مبينًا المصادقة على الصلات بين الاثنين فى الماضى الكولونيالى والحاضر الكولونيالى الجديد. وكان أثر ذلك إحداث تحول عن مشكلة التاريخ باعتباره فكرة إلى تمحيص النتائج السياسية المعاصرة للتاريخ والتاريخانية الغربيين. لهذا السبب يستمر التاريخ ؛ فآثاره تعمل الآن. وتلك الأحداث هى ما يجب أن يعالجه المنطق الجديد للكتابة التاريخية.

الهوامش

1 Spivak, in Angela McRobbie, 'Strategies of Vigilance. An Interview with Gayatri Chakravorti *[sic]* Spivak', *Block* 10 (1985), 8.
2 Cohn MacCabe, Foreword to Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987), ix.
3 Spivak, in 'Criticism, Feminism and the Institution. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak', *Thesis Eleven* 10/11(1984/85), 187.
4 On 'imperialism' as a term see Richard Koebner and Helmut Dan Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 184~196O* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), as a theory see Anthony Brewer, Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).
5 Spivak's 'French Feminism in an International Frame' has recently been collected in *In Other Worlds*, 13~53. Further references to this volume will be given in the text as IOW. Other essays by Spivak will be referred to as follows: 'The Rani of Sirmur', in *Europe and Its Others*, 2 vols, ed. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), I, 12~51: RS; 'Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice', *Wedge* 7/8 (1985), 12-30 (revised version reprinted in *Marxism and the interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg [London: Macmillan, 1988], 271-313): CSS; 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', *Critical Inquiry* 12:1 (1985), 243~1: TWT; 'Imperialism and Sexual Difference', in *Sexual Difference*, ed. Robert Young, *Oxford Literary Review* 8 (1986), 22~0: ISD.
6 R5141.
7 'Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)', Notebook 25 (1934): Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. Valentino Gerratana, 4 vols (Turin: Emaudi, 1975), III, 2277-94, especially 2283~, 2287-9, partially excerpted in *Selections from Prison Notebooks*, trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971).
8 *Prison Notebooks*, 26n.
9 Jacques Derrida, Of *Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 145.
10 Ranajit Guha, 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', *Suhaltern Studies*, Vol. I, ed. Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press, 1982), 3.

12 Spivak, in McRobbie, 'Strategies of Vigilance', 10.
13 Chandra Talpade Mohanty, 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Bonn~~iy* 2 12:3113:1 (1984), 333; Cf. Felicity Eldhom, Olivia Harris and Kate Young, 'Conceptualising Women', *C~itiqne of Anth~upology* 3(1977), 101~3.
14 Mohanty, 'Under Western Eyes', 352.
15 CSS 120, 130; 1w' 254.
16 Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 182-3.
17 IOW,241
18 For example, Benita Parry, 'Problems in Current Theories of Colonial Discourse', *Oxford Literary Review* 9(1987), 27-58.
19 cf. Css 120, TWT 243-6 (Spivak here cites Elizabeth Fox-Genovese's 'Placing Women's History in History', *New Left review* 133 (1982), 5-29 as showing us 'how to define the historical moment of feminism in the West in terms of female access to individualism') and ISD, passi~ Related writings on feminism by Spivak include 'Displacement and the Discourse of Woman', in Mark Krupnick ed., *Displacement: Derrida and after*: (Bloomington: Indiana University Press, 1983), 16~95 and 'Love Me, Love My Ombre, Elle' in *District* 14:4 (1984), 19-36.
20 IOW 267; in a footnote Spivak **speculates** that "Stanadayini" as *énonciation* might thus be an example of an ever-compromised affirmative deconstruction'.
21 IOW 240, 253-4.
22 IOW 246. As Spivak's comment implies, the Problem of the term 'Third World' arises from the assumption that it only signifies an identity with no difference.
23 For the difficulties of a reverse ethnocentrism, see in particular Fanon's essay 'On National Culture' in *The Wretched of the* Earth (Harmondsworth: Penguin, 1%7), 1-99; Spivak's essay also 'operates on the notion that all such clear-cut nostalgia for lost origins are suspect, especially as grounds for counter-hegemonic ideological production' (CSS 129).
24 In other words, the colonial subject forms a metonymic mirror image of Europe as sovereign subject; cf. Rs 128, and Rana Kabbani's, *Europe's Myths of Orient* (London: Macmillan, 1986), a work which, though avoiding the theoretical difficulties raised by said, complements his Orierntalism by chronicling the sexual fantasies implicit in European literary and artistic representations of the Orient. Kabbani concludes that such artistic representation followed the same structure as Spivak describes the gaze into the Orient had turned, as in a convex mirror, to reflect the Occident that ~ad produced it' (85).
25 TWT 254. For a discussion of the problems of such nostalgia in a different context, see Richard Kearney, *Transitions: Narratives in Modern Irish Culture* (Dublin: Wolfhound Press, 1988).
26 Lata Mani, 'The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-Century Bengal', in *Europe and Its* Others, I, 107-29. Among the many other discussions of sati, see also Ashis Nandy, 'Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest', in *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and*

Culture (Delhi: Oxford University Press, 1980), 1-31.

27 Guha, 'On Some *Aspects* of the Historiography of Colonial India', 3-8; cf. IOW 245, where Spivak criticizes Benedict Anderson's *Imaginary Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983). For other recent discussions of the problem of nationalism see in particular Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed Books, 1986), and Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (London: Routledge, 1990).

28 Edward Said, 'Orientalism Reconsidered', in *Europe and Its Others,* I, 25; TOW 253.

29 CSS 120, and Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 182.

30 IOW 104.

31 Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 180.

32 For example, RS 131-2,1OW 15-17,26, 103, 134-5.

33 IOW 263; cf. CSS 123.

34 CSS 12~1; see also the section of 'The Rani of Sirmur' entitled 'Freud as the Monitory Model for the Critic's Desire' (RS 136-7).

35 Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 178.

36 RS 140.

37 RS 147; cf. IOW 150, where Spivak points out that institutional changes against sexism may mean further harm for women in the Third World.

38 IOW 109. A more detailed analysis of Spivak's relation to Marxism would perhaps start with her remark in CSS where, commenting on the essentialismi anti-essentialism debate, she notes that for Marx 'the curious persistence of essentialism within the dialectic was a profound and productive problem' (120); Spivak's writings on Marx include 'Scaucred Speculations on the Question of Value' (IOW 15~75), and 'Speculations on Reading Marx: after reading Derrida', in *Post-Structuralism and the Question of History,* eds Derek Attridge, Geoff Bennington and Robert Young (Cambridge University Press, 1987), 30~2.

39 See Spivak, in McRobbie, 'Strategies of Vigilance', 7-9, 'Criticism, Feminism and the Institution', 183~, and IOW 205.

40 Hazel V. Carby, 'White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood', in *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain,* Centre for Contemporary Cultural Studies (London: Hutchinson, 1982), 213. Fanon, *The Wretched of the Earth,* 78.

41 Salman Rushdie, 'The New Empire Within Britain', *New Society,* 9 December 1982.

42 See Errol Lawrence, 'Just Plain Common Sense: The "Roots" of Racism', in *The Empire Strikes Back, 8~5.*

43 Homi K. Bhabha, 'The Commitment to Theory', *New Formations* 5 (1988), 5-23.

ببيلوجرافيا

Abdel-Malek, Anouar (1963), 'Orientalism in Crisis', *Diogenes*, 44, 102-40.

Achard, David (1980), *Marxism and Existentialism: The Political Philosophy of Sartre and Merleau-Ponty.* Belfast, Blackstaff Press.

Ackerman, Robert John (1988), *Wittgenstein's City:* Amherst, University of Massachussetts Press.

Actuel Marx (1990), Le *Marxisme analytique anglo-saxon.* No.7.

Ahmad, Aijaz (1987), 'Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory"', *Social Text,* 17, 3-25.

Alexander, Robert Jackson (1991), *International Trotskyism, 1929-1985: A Documented Analysis of the Movement.* Durham, N.C., Duke University Press.

Alexander, Robert Jackson (2001), *Maoism in the Developed World.* Westport, Conn., Praeger.

Althusser, Louis (1969), *For Marx.* Trans. Ben Brewster. London, Allen Lane.

Althusser, Louis (1971), *Lenin and Philosophy, and Other Essays.* Trans. Ben Brewster. London, New Left Books.

Althusser, Louis (1972), *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History.* Trans. Ben Brewster. London, New Left Books.

Althusser, Louis (1976), *Essays in Self-Criticism.* Trans. Grahame Locke. London, New Left Books.

Althusser, Louis (1978), 'The Crisis of Marxism', in *Il Manifesto, Power and Opposition in Post-Revolutionary Societies.* Trans. Patrick Camiller and Jon Rothschild London, 225-37.

Althusser, Louis and Balibar, Etienne (1970), *Reading Capital.* Trans. Ben Brewster. London, New Left Books.

Althusser, Louis, 'Sur la révolution culturelle', *Cahiers Marxistes-Leninistes* 14 (1966), 5-16.

Anderson, Benedict (1983), *Imaginary Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* London, Verso.

Anderson, John Lee (1997), *Che Guevara. A Revolutionary Life.* New York, Bantam Books.

Anderson, Perry (1968), 'Components of the National Culture', *New Left Review,* 50, 3-57.

Anderson, Perry (1976), *Considerations on Western Marxism.* London, New Left Books.

Anderson, Perry (1980), *Arguments Within English Marxism.* London, New Left Books.

Anderson, Perry (1983), *In the Tracks of Historical Materialism.* London, Verso.

Aronowitz, Stanley (1981), *The Crisis in Historical Materialism. Class, Politics, and Culture in Marxist Theory.* New York, Praeger.

Aronson, Ronald (1975), *History and Dialectic of Violence. An Analysis of Sartre's 'Critique de la raison dialectique'.* Oxford, Blackwell.

Aronson, Ronald (1980), *Jean-Paul Sartre -- Philosophy in the World.* London, Verso.

Aronson, Ronald (1987), *Sartre's Second Critique.* Chicago, University of Chicago Press.

Attridge, Derek, Bennington, Geoffrey, and Young, Robert J.C. (eds.) (1987), *Poststructuralism and the Question of History.* Cambridge, Cambridge University Press.

Auerbach, Erich (1957), Mimesis: *The Representation of Reality in Western Literature.* Trans. Willard Trask. New York, Anchor Books.

Bachelard, Gaston (1934), *Le Nouvel esprit scientifique.* Paris, Alcan.

Bachelard, Gaston (1938), *La Formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective.* Paris, Vrin.

Bachelard, Gaston (1940), *Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique.* Paris, Presses Universitaires de France.

Bachelard, Gaston (1949), *Le Rationalisme appliqué.* Paris, Presses Universitaires de France.

Bachelard, Gaston (1951), *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine.* Paris, Presses Universitaires de France.

Bachelard, Gaston (1953), *Le Matérialisme rationnel.* Paris, Presses Universitaires de France.

Bachelard, Gaston (1982), *L'Engagement rationaliste.* Paris, Presses Universitaires de France.

Balibar, Etienne (1978), 'From Bachelard to Althusser: The Concept of "Epistemological Break"', *Economy and Society,* 7, 207-37.

Banham, Reyner (1971), *Los Angeles: The Architecture of Four Ecologies.* London, Allen Lane.

Barnes, Barry (1988), *The Nature of Power.* Cambridge, Polity Press.

Barrett, Michèle (1980), *Woman's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis.* London, Verso.

Barthes, Roland (1972), *Mythologies.* Trans. Annette Lavers. London, Jonathan Cape.

Baudrillard, Jean (1983), *In the Shadow of the Silent Majorities...Or the End of the Social, and Other Essays.* Trans. Paul Foss, Paul Patton and John Johnston. New York, Foreign Agents Series.

Belsey, Catherine (1980), *Critical Practice.* London, Methuen.

Bennett, Tony (1979), *Formalism and Marxism.* London, Methuen.

Bennington, Geoffrey (1982), 'Not Yet', *Diacritics,* 12, 23-32.

Bennington, Geoffrey (1988a), *Lyotard: Writing the Event.* Manchester, Manchester University Press.

Bennington, Geoffrey (1988b), 'Deconstruction and the Philosophers (The Very Idea)', *Oxford Literary Review,* 10, 80-1.

Benton, Ted (1984), *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and His Influence.* London, Macmillan.

Bernasconi, Robert (1987), 'Deconstruction and the Possibility of Ethics' in Deconstruction and Philosophy: *The Texts of Jacques Derrida* (ed. John Sallis). Chicago, Chicago University Press, 122-39.

Bernstein, Jay (1984), *The Philosophy of the Novel: Lukàcs, Marxism and the Dialectics of Form.* Brighton, Harvester Press.

Bhabha, Homi K. (1983a), 'Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism in' *The Politics of Theory* (ed. Francis Barker et. al.). Colchester, University of Essex, 194-211.

Bhabha, Homi K. (1983b), 'The Other Question', *Screen,* 24, 18-35.

Bhabha, Homi K. (1984), 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', *October,* 28, 125-33.

Bhabha, Homi K. (1985a), 'Sly Civility', *October,* 34, 71-80.

Bhabha, Homi K. (1985b), 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817' in *Europe and Its Others,* Vol. 1 (ed. Francis Barker et. al.). Colchester, University of Essex, 89-106.

Bhabha, Homi K. (1985c), 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817', *Critical Inquiry,* 12, 144-65.

Bhabha, Homi K. (1986), 'Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition'. Foreword to Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks.* London, Pluto Press, xii-xxvi.

Bhabha, Homi K. (1988), 'The Commitment to Theory', *New Formations,* 5, 5-23.

Bhabha, Homi K. (ed.) (1990), *Nation and Narration.* London, Routledge.

Binet, Alfred (1888), 'Le fétichisme dans l'amour' in *Etudes de psychologie expérimentale.* Paris, Doin, 1-85.

Birmingham Cultural Studies Centre (1982), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s* Britain London, Hutchinson.

Blanchot, Maurice (1987), 'Foucault as I Imagine Him' in *Foucault, Blanchot.* New York, Zone Books, 61-109.

Bogue, Ronald (1989), *Deleuze and Guattari.* London, Routledge.

Bowlby, Rachel (1983), 'The Feminine Female', *Social Text,* 7, 54-68.

Brewer, Anthony (1980), *Marxist Theories of Imperialism:* A Critical Survey. London, Routledge & Kegan Paul.

Brewster, Ben (1971-72), 'Althusser and Bachelard', *Theoretical Practice,* 3-4, 25-37.

Callinicos, Alex (1976), *Althusser's Marxism.* London, Pluto Press.

Callinicos, Alex (1987), *Making History.* Oxford, Blackwell Publishers.

Canguilhem, Georges (1952), *La Connaissance de la vie.* Paris, Hachette.

Canguilhem, Georges (1968), *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences.* Paris, Vrin.

Canguilhem, Georges (1977), *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences.* Paris, Vrin.

Canguilhem, Georges (1978), *The Normal and the Pathological.* Trans. C.R. Fawcett. Dordrecht, Kluwer.

Carby, Hazel (1982), 'White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood' in *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain.* London, Hutchinson, 212-35.

Carroll, David (1987), *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida.* New York, Methuen.

Caruso, Paolo (1969), 'Conversazione con Michel Foucault' in *Conversazione con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan.* Milan, Mursia, 91-131.

Casta?eda, Jorge (1997), Compañero. *The Life and Death of Che Guevara.* London, Bloomsbury.

Catalano, Joseph S. (1986), *A Commentary on Sartre's 'Critique of Dialectical Reason. Volume 1. Theory of Practical Ensembles'.* Chicago, Chicago University Press.

Caute, David (1964), *Communism and the French Intellectuals, 1914 -1960.* London, Deutsch.

Cavaillès, Jean (1938), *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles. Etude historique et critique.* Paris, Hermann.

Cavaillès, Jean (1947), *Sur la logique et la théorie de la science.* Paris, Presses Universitaires de France.

Cavaillès, Jean (1947), *Transfini et continu.* Paris, Hermann.

Césaire, Aimé (1972), *Discourse on Colonialism.* Trans. Joan Pinkham. New York, Monthly Review Press.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton, Princeton University Press.

Chatterjee, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World:* A Derivative Discourse. London, Zed Books.

Childs, Matt D. (1995), 'An Historical Critique of the Emergence and Evolution of Ernesto Che Guevara's *Foco* Theory'. *Journal of Latin American Studies,* 27:3, 593-624.

Chiodi, Pietro (1976), *Sartre and Marxism.* Trans. Kate Soper. Brighton, Harvester Press.

Cixous, Hélène (1984), 'An Exchange with *Hélène Cixous' in Hélène Cixous: Writing the Feminine* (ed. Verena Andermatt Conley). Lincoln, University of Nebraska Press, 129-62.

Cixous, Hélène and Clément, Catherine (1986), *The Newly Born Woman.* Trans. Betsy Wing. Manchester, Manchester University Press.

Clark, Michael (1983), *Michel Foucault, An Annotated Bibliography:* Tool Kit for a New Age. New York, Garland.

Clarke, Simon (1981), *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement.* Brighton, Harvester Press.

Clifford, James (ed.) (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, Art.* Cambridge, Harvard University Press.

Collier, Andrew (1978), 'In Defence of Epistemology', *Radical Philosophy,* 20, 8-21.

Collingwood, R.G. (1946), The Idea of History. Oxford, Clarendon Press.

Connell, Dan (2002), *Rethinking Revolution. New Strategies for Democracy and Social Justice. The Experiences of Eritrea, South Africa, Palestine, and Nicaragua.* Lawrenceville, N.J., The Red Sea Press.

Cotroneo, Girolamo (1976), *Sartre: 'Rareté' e storia.* Naples, Guida.

Cousins, Mark and Hussain, Athar (1984), *Michel Foucault.* London, Macmillan.

Coward, Rosemary and Ellis, John (1977), *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject.* London, Routledge & Kegan Paul.

Cutler, Antony, Hindess, Barry, Hirst, Paul, and Hussain, Athar (1977-78), *Marx's 'Capital' and Capitalism Today.* 2 vols. London, Routledge & Kegan Paul.

Davies, Howard (1987), *Sartre and 'Les Temps Modernes'.* Cambridge, Cambridge University Press.

De Beauvoir, Simone (1955), 'Merleau-Ponty et le pseudo-Sartrisme', *Les Temps Modernes,* 115, 2072-122.

De Certeau, Michel (1975), *L'Ecriture de l'histoire.* Paris, Gallimard.

De Certeau, Michel (1986), *Heterologies: Discourse on the Other.* Trans. Brian Massumi. Minneapolis, Minnesota University Press.

De Man, Paul (1971), *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism.* New York, Oxford University Press.

De Man, Paul (1996), 'Kant's Materialism' in *Aesthetic Ideology* (ed. Andrzej Warminski). Minneapolis, University of Minnesota Press, 119-28.

Debray, Régis (1967), *Revolution in the Revolution? Armed Struggle and Political Struggle in Latin America,* trans. Bobbye Ortiz. New York, Monthly Review Press.

Deleuze, Gilles (1969a), *Différence et répétition.* Paris, Presses Universitaires de France.

Deleuze, Gilles (1969b), *Logique du sens.* Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles (1986), *Foucault.* Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles and Guattari, Felix (1977), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* Trans. Robert Hurley et al. New York, The Viking Press.

Derrida, Jacques (1973), *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs.* Trans. David B. Allison. Evanston, Northwestern University Press.

Derrida, Jacques (1976), *Of Grammatology.* Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jacques (1978a), *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry': An Introduction.* Trans. John P. Leavey. Stony Brook, Nicolas Hays.

Derrida, Jacques (1978b), *Writing and Difference.* Trans. Alan Bass. London, Routledge & Kegan Paul.

Derrida, Jacques (1979), Spurs: *Nietzsche's Styles.* Trans. Barbara Harlow. Chicago, Chicago University Press.

Derrida, Jacques (1980), 'En ce moment même dans cet ouvrage me voici' in *Textes pour Emmanuel Levinas* (ed. François Laruelle). Paris, Galilée, 21-60.

Derrida, Jacques (1981a), *Positions.* Trans. Alan Bass. London, Althone Press.

Derrida, Jacques (1981b), *Dissemination.* Trans. Barbara Johnson. Chicago, Chicago University Press.

Derrida, Jacques (1982), *Margins - of Philosophy.* Trans. Alan Bass. Chicago, Chicago University Press.

Derrida, Jacques (1984), 'Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy', *Oxford Literary Review,* 6, 3-37.

Derrida, Jacques (1985), 'Des Tours de Babel' in *Difference in Translation* (ed. Joseph F. Graham). Ithaca, Cornell University Press, 209-248.

Derrida, Jacques (1986a), 'Shibboleth: for Paul Celan' in *Midrash and Literature* (eds G. Hartman and S. Budick). New Haven, Yale University Press, 307-47.

Derrida, Jacques (1986b), Glas. Trans. John P. Leavey and Richard Rand. Lincoln, Nebraska University Press.

Derrida, Jacques (1987a), *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond.* Trans. Alan Bass. Chicago, Chicago University Press.

Derrida, Jacques (1987b), *The Truth in Painting.* Trans. Geoffrey Bennington and Ian McLeod. Chicago, Chicago University Press.

Derrida, Jacques (1987c), *Psyché: Inventions de l'autre.* Paris, Galilée.

Derrida, Jacques, and McDonald, Christie V. (1982), 'Choreographies', *Diacritics,* 12, 66-76.

Descombes, Vincent (1980), *Modern French Philosophy.* Trans. V. L. Scott-Fox and J.M. Harding. Cambridge, Cambridge University Press.

Dews, Peter (1980), 'The "New Philosophers" and the End of Leftism', *Radical Philosophy,* 24, 2-11.

Dews, Peter (1987), *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory.* London, Verso.

Dirlik, Arif (1997), 'Mao Zedong and "Chinese Marxism"', in *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy* (ed. Brian Carr and Indira Mahalingam). London, Routledge, 593-619.

Dollimore, Jonathan (1985), 'Introduction: Shakespeare, Cultural Materialism and the New Historicism' in *Political Shakespeare* (eds Jonathan Dollimore and Alan Sinfield). Manchester, Manchester University Press, 2-17.

Dowling, William (1984), *Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to The Political Unconscious.* London, Methuen.

Du Brosses, Charles (1760), *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie.* Paris.

During, Simon (1987), 'Postmodernism or Post-Colonialism Today', *Textual Practice,* 1, 32-47.

Eagleton, Terry (1976), *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory.* London, New Left Books.

Eagleton, Terry (1981), 'The Idealism of American Criticism', *New Left Review,* 127, 160-65.

Eagleton, Terry (1982), 'Fredric Jameson: The Politics of Style', *Diacritics,* 12, 14-22.

Eagleton, Terry (1983), *Literary Theory: An Introduction.* Oxford, Blackwell.

Eagleton, Terry (1984), *The Function of Criticism: From 'The Spectator' to Post-Structuralism.* London, Verso.

Eagleton, Terry (1985), 'Capitalism, Modernism and Postmodernism', *New Left Review*, 1985, 60-73.

El Kabbach, Jean-Pierre (1968), 'Foucault répond à Sartre', *La Quinzaine Littéraire*, 46, 20-22.

Eldhom, Felicity, Harris, Olivia and Young, Kate (1977), 'Conceptualising Women', *Critique of Anthropology*, 3, 101-03.

Elliott, Gregory (1987), *Althusser, The Detour of Theory*. London, Verso.

Elster, Jon (1985), *Making Sense of Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.

Etienne, Bruno (1987), *L'Islamisme radical*. Paris, Hachette.

Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press.

Fanon, Frantz (1967), *The Wretched of the Earth. Trans.* Constance Farrington. London, McKibbon & Gee.

Feltrinelli, Carlo (2001), *Senior Service. London,* Granta Books.

Femia, Joseph V. (1981), *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*. Oxford, Clarendon Press.

Ffrench, Patrick (1995), *The Time of Theory: A History of 'Tel Quel' (1960-1983)*. Oxford, Clarendon Press.

Fields, A. Belden (1988), *Trotskyism and Maoism: Theory and practice in France and the United States*. New York, Praeger.

Fi?era, Vladimir, ed. (1978), *Writing on the Wall. May 1968: A Documentary Anthology*. London, Allison and Busby.

Fish, Stanley (1980), *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Harvard University Press.

Flynn, Thomas R. (1984), *Sartre and Marxist Existentialism*. Chicago, Chicago University Press.

Foucault, Michael (1986c), *The Foucault Reader* (ed. Paul Rabinow). Harmondsworth, Penguin.

Foucault, Michel (1965), *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.* Trans. Richard Howard. New York, Random House.

Foucault, Michel (1970), *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences. Trans. anonymous.* London, Tavistock.

Foucault, Michel (1972), *The Archaeology of Knowledge.* Trans. A.M. Sheridan Smith London, Tavistock Publications.

Foucault, Michel (1976), *Mental Illness and Psychology.* Trans. Alan Sheridan. New York, Harper and Row.

Foucault, Michel (1977a), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews.* Trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca, Cornell University Press.

Foucault, Michel (1977b), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison.* Trans. Alan Sheridan. London, Allen Lane.

Foucault, Michel (1978), 'Politics and the Study of Discourse', *Ideology and Consciousness,* 3, 7-26.

Foucault, Michel (1979a), *The History of Sexuality: An Introduction.* Vol. 1. Trans. Robert Hurley. London, Allen Lane.

Foucault, Michel (1979b), 'My Body, This Paper, This Fire', Trans. Geoffrey Bennington. *Oxford Literary Review,* 4, 9-28.

Foucault, Michel (1980a), *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977.* Ed. Colin Gordon. Trans. Colin Gordon et al. New York, Pantheon Books.

Foucault, Michel (1980b), 'Georges Canguilhem: Philosopher of Error', *Ideology and Consciousness,* 7, 51-62.

Foucault, Michel (1986a), *The History of Sexuality: The Use of Pleasure.* Vol. 2. Trans. Robert Hurley. London, Viking.

Foucault, Michel (1986b), 'Of Other Spaces', *Diacritics,* 16, 22-27.

Foucault, Michel (1987), *The History of Sexuality: The Care of the Self.* Vol. 3. Trans. Robert Hurley. New York, Pantheon.

Foucault, Michel (1988), *Michel Foucault: Philosophy, Politics, Culture: Interviews and Other Writings.* Ed. Lawrence D. Kritzman. New York, Routledge.

Foucault, Michel and Blanchot, Maurice (1987), *Foucault, Blanchot.* Trans. Jeffrey Mehlman. New York, Zone Books.

Fox-Genovese, Elizabeth (1982), 'Placing Women's History in History', *New Left Review,* 133, 5-29.

Freud, Sigmund (1977), *Three Essays on the Theory of Sexuality.* Pelican Freud Library, 7. Ed. Angela Richards. Harmondsworth, Penguin

Gadamer, Hans-Georg (1975), *Truth and Method.* Trans. Garrett Barden and John Cumming. New York, Crossroad.

Gasché, Rodolph (1986), *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection.* Cambridge, Harvard University Press.

Giap, General Vo Nguyen (1962), *People's War People's Army. The Viet Công Insurrection Manual for Underdeveloped Countries.* New York, Praeger.

Gilroy, Paul (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation.* London, Hutchinson.

Gilsenan, Michael (1982), *Recognising Islam: An Anthropologist's Introduction.* London, Croom Helm.

Goldberg, Jonathan (1982), 'The Politics of Renaissance Literature: A Review Essay', *English Literary History,* 49, 514-42.

Goodwin, Barbara and Taylor, Keith (1982), *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice.* London, Hutchinson.

Gorz, André (1966), 'Sartre and Marx', *New Left Review,* 37, 33-52.

Gramsci, Antonio (1934), 'Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)', Quaderno 25, in Gramsci (1975), III, 2277-94

Gramsci, Antonio (1971), *Selections from Prison Notebooks.* Trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London, Lawrence and Wishart.

Gramsci, Antonio (1975), *Quaderni del Carcere,* ed. Valentino Gerratana, 4 vols. Turin, Einaudi.

Greenblatt, Stephen (1981), 'Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion', *Glyph: Textual Studies,* 8, 40-61.

Greenblatt, Stephen (1982a), *Renaissance Self-Fashioning: From More to* Shakespeare. Chicago, Chicago University Press.

Greenblatt, Stephen (1982b), 'Introduction to "Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance"', *Genre,* 15, 3-6.

Greimas, A.J. (1970), 'Structure et histoire' in *Du Sens: Essais sémiotiques.* Paris, Seuil. 103-15.

Greimas, A.J. (1987), *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory.* Trans. Paul J. Perron and Frank H. Collins. Minneapolis, Minnesota University Press.

Grisoni, Dominique (ed.) (1976), *Politiques de la philosophie.* Paris, Grasset.

Grumley, John (1989), *History and Totality: Radical Historicisim from Hegel to Foucault.* London, Routledge.

Guevara, Ernest Che (1967), *Message to the Tricontinental. Tricontinental* Special Supplement.

Guevara, Ernesto Che (1998), *Guerrilla Warfare.* Lincoln, University of Nebraska Press.

Guha, Ranajit (1982a), 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', Subaltern Studies I: *Writings on South Asian History and Society.* Delhi, Oxford University Press, 1-8

Guha, Ranajit (1982b), 'Preface', Subaltern *Studies I: Writings on South Asian History and Society.* Delhi, Oxford University Press, vii-viii

Habermas, Jürgen (1985), *Reason and the Rationalisation of Society.* Trans. Thomas McCarthy. London, Heinemann.

Habermas, Jürgen (1987), *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.* Trans. Thomas McCarthy. Cambridge, Polity Press.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2000), *Empire.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Harris, Nigel (1987), *The End of the Third World: Newly Industrialising Countries and the Decline of an Ideology.* Harmondsworth, Penguin.

Hebdige, Dick (1979), *Subculture. The Meaning of Style.* London, Methuen.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1899), *The Philosophy of History.* Trans. J. Sibree. London, The Colonial Press.

Heidegger, Martin (1962), *Being and Time.* Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford, Blackwell.

Heidegger, Martin (1978), 'Letter on Humanism' in *Basic Writings* (ed. David Farrell Krell). London, Routledge & Kegan Paul, 189-242.

Hess, Rémi (1974), *Les maoïstes français: une dérive institutionnelle.* Paris, Edition Anthropos.

Hibbert, Christopher (1982), *Africa Explored. Europeans in the Dark Continent, 1769-1889.* London, Allen Lane.

Hindess, Barry and Hirst, Paul (1975), *Pre-Capitalist Modes of Production.* London, Routledge & Kegan Paul.

Hindess, Barry and Hirst, Paul (1977), *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of 'Pre-Capitalist Modes of Production'.* London, Macmillan.

Hirsh, Arthur (1981), *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz.* Boston, South End Press.

Hirst, Paul (1979), *On Law and Ideology.* London, Macmillan.

Hirst, Paul (1985), *Marxism and Historical Writing. London,* Routledge & Kegan Paul.

Hobsbawm, Eric (1985), *The Age of Capital: 1848-1875.* London, Weidenfeld and Nicolson.

Hobsbawm, Eric (1987), *The Age of Empire: 1875 -1914.* London, Weidenfeld and Nicolson.

Hobson, Marian (1987), 'History Traces' in *Poststructuralism and the Question of History* (eds Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert J.C. Young). Cambridge, Cambridge University Press, 108-09.

Honneth, Axel and Hans Jonas (1988), *Social Action and Human Nature.* Trans. Raymond Meyer. Cambridge, Cambridge University Press.

Horkheimer, Max and Adorno, Theodor W. (1982), *Dialectic of Enlightenment.* Trans. John Cumming. New York, Continuum.

Howard, Jean E. (1986), 'The New Historicism in Renaissance Studies', *English Literary Renaissance,* 16, 5-12.

Howells, Christina (1988), *Sartre: The Necessity of Freedom.* Cambridge, Cambridge University Press.

Hoy, David Couzens (ed.) (1986), *Foucault: A Critical Reader.* Oxford, Blackwell.

Hulme, Peter (1986), *Colonial Encounters. Europe and the Native Carribean, 1492-1797.* London, Methuen.

Husserl, Edmund (1960), *Cartesian Meditations.* Trans. D. Cairns. The Hague, Nijhoff.

Husserl, Edmund (1970), *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology.* Trans. David Carr. Evanston, Northwestern University Press.

Husserl, Edmund (1978), *Origin of Geometry.* Trans. John P. Leavey. Stony Brook, Nicholas Hays.

Huyssen, Andreas (1986), *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism.* Bloomington, Indiana University Press.

Irigaray, Luce (1985), *This Sex Which Is Not One.* Trans. Catherine Porter. Ithaca, Cornell University Press.

James, C.L.R. (1937), *World Revolution 1917-1936. The Rise and Fall of the Communist International.* London, Martin Secker and Warburg.

Jameson, Fredric (1961), *Sartre: The Origin of a Style.* New Haven, Yale University Press.

Jameson, Fredric (1971), *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature.* Princeton, Princeton University Press.

Jameson, Fredric (1975), 'The Re-invention of Marx', *Times Literary Supplement,* Vol. 3832, 943.

Jameson, Fredric (1979), 'Reificiation and Utopia in Mass Culture', *Social Text,* 1, 135-37.

Jameson, Fredric (1981), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act.* London, Methuen.

Jameson, Fredric (1984), 'Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism', *New Left Review,* 146, 53-92.

Jameson, Fredric (1986), 'Magical Realism in Film', *Critical Inquiry,* 12, 301-25.

Jameson, Fredric (1986), 'Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism', *Social Text,* 15, 65-88.

Jameson, Fredric (1988), *The Ideology of Theory: Essays 1971-86.* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Jameson, Fredric (1988a), *Nationalism, Colonialism and Literature: Modernism and Imperialism.* Derry, Field Day Pamplets.

Jameson, Fredric (1988b), 'Cognitive *Mapping' in Marxism and the Interpretation of Culture* (eds Carys Nelson and Lawrence Grossberg). London, Macmillan, 347-57.

JanMohammad, Abdul R. (1985), 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature', *Critical Inquiry,* 12, 59-87.

Jay, Martin (1984), *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Luk?cs to Habermas.* Berkeley, University of California Press.

Jencks, Charles (1986), *What is Post-Modernism?* London, Academy Editions.

Kabbani, Rana (1986), *Europe's Myths of Orient.* London, Macmillan.

Kant, Immanuel (1952), *The Critique of Judgement.* Trans. James Creed Meredith. Oxford, Clarendon Press.

Kearney, Richard (1984), *Dialogues with Contemporary Continental* Thinkers. Manchester, Manchester University Press.

Kessel, Patrick (1972), *Le Mouvement 'Maoiste' en France,* 2 vols. Paris, Union Générale d'Editions.

Koebner, Richard and Dan Smith, Helmut (1964), *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840-1960.* Cambridge, Cambridge University Press.

Koselleck, Reinhart (1985), *Futures Past. On the Semantics of Historical Time.* Cambridge, Mass., MIT Press.

Kristeva, Julia (1977), *About Chinese Women.* Trans. Anita Barrows. London, Marion Boyars.

Kristeva, Julia (1980), *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art.* Trans Thomas Gora et al. New York, Columbia University Press.

Kristeva, Julia (1983), *Histoires d'amour.* Paris, Denoël.

Kristeva, Julia (1986), 'Stabat Mater' in *The Kristeva Reader* (ed. Toril Moi). Oxford, Blackwell, 160-86.

Kruks, Sonia (1981), *The Political Philosophy of Merleau-Ponty.* Brighton, Harvester.

Lacan, Jacques (1977), *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. Trans.* Alan Sheridan. London, Hogarth Press.

Lacan, Jacques (1986). *Le Séminaire VIII: L'Ethique de la psychanalyse.* Paris, Seuil.

Lacan, Jacques (1988), *The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955* (ed. Jacques-Alain Miller). Trans. Sylvana Tomaselli. Cambridge, Cambridge University Press

LaCapra, Dominick (1978), *A Preface to Sartre. A Critical Introduction to Sartre's Literary and Philosophical Writings.* Ithaca, Cornell University Press.

Laclau, Ernesto (1985), 'New Social Movements and the Plurality of the Social', in David Slater, ed., *New Social Movements and the State in Latin America.* Amsterdam, CEDLA, 27-42.

Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London, Verso.

Lamouchi, Noureddine (1996), *Jean-Paul Sartre et le tiers monde. Rhétorique d'un discours anticolonialiste.* Paris, L'Harmattan.

Laplanche, J. and Pontalis, J.-B. (1973), *The Language of Psychoanalysis. Trans.* Donald Nicholson-Smith. London, Hogarth Press.

Lawrence, Errol (1982), 'Just Plain Common Sense: The "Roots" of Racism' in *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain.* London, Hutchinson, 80-85.

Leavis, F.R. (1937), 'Literary Criticism and Philosophy: A Reply', *Scrutiny*, 6, 59-70.

Lecercle, Jean-Jacques (1985), *Philosophy Through the Looking-Glass: Language, Nonsense, Desire*. London, Hutchinson.

Lecourt, Dominique (1975), *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*. Trans. Ben Brewster. London, New Left Books.

Lefort, Claude (1953), 'Le Marxism et Sartre', *Les Temps Modernes*, 89, 1541-70.

Lemert, Charles C. and Gillan, Garth (1982), *Michel Foucault. Social Theory as Transgression*. New York, Columbia University Press.

Lentricchia, Frank (1980), *After the New Criticism*. Chicago, University of Chicago Press.

Lentricchia, Frank (1983), *Criticism and Social Change*. Chicago, University of Chicago Press.

Leonhard, Wolfgang (1970), *Die Dreispaltung des Marxismus*. Dusseldorf und Wien, Econ Verlag.

Levinas, Emmanuel (1930), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Alcan.

Levinas, Emmanuel (1969), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh, Duquesne University Press.

Levinas, Emmanuel (1975), 'Jacques Derrida: tout autrement' in *Les Dieux dans la cuisine: vingt ans de la philosophie en France* (ed. Jacques Brochier). Paris, Aubier.

Levinas, Emmanuel (1979), *Le Temps et l'Autre*. Montpellier, Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel (1981), *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. The Hague, Nijhoff.

Levinas, Emmanuel (1983), 'Beyond Intentionality' in *Philosophy in France Today* (ed. Alan Montefiore). Cambridge, Cambridge University Press, 100-15.

Levinas, Emmanuel (1985), Ethics and Infinity. *Conversations with Philippe Nemo*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania, Duquesne University Press.

Levinas, Emmanuel (1986), 'The Trace of the Other' in *Deconstruction in Context* (ed. Mark C. Taylor). Chicago, Chicago University Press, 345-59.

Levinson, Marjorie, et al. (1989), *Rethinking Historicism: Critical Readings in Romantic History.* Oxford, Blackwell.

Lévi-Strauss, Claude (1966), *The Savage Mind.* Trans. Anonymous. London, Weidenfeld and Nicolson.

Lévi-Strauss, Claude (1968), *Structural Anthropology.* Trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. London, Allen Lane.

Lévi-Strauss, Claude (1969), *The Elementary Structures of Kinship.* Trans. James Harle Bell et al. Boston, Beacon Press.

Leys, Simon (1974), *Ombres chinoises.* Paris, Union Générale d'Editions.

Lichtheim, George (1963), 'Sartre, Marxism and History', *History and Theory,* 3, 222-46.

Lichtheim, George (1966), *Marxism in Modern France.* New York, Columbia University Press.

Lukàcs, Georg (1962), *The Historical Novel.* Trans. Hannah and Stanley Mitchell. London, Merlin Press.

Luk?cs, Georg (1963), *The Meaning of Contemporary Realism.* Trans. John and Necke Mander. London, Merlin Press.

Luk?cs, Georg (1971), *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics.* Trans. Rodney Livingstone. London, Merlin Press.

Lukàcs, Georg (1978), *The Theory of the Novel. A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature.* Trans. Ann Bostock. London, Merlin Press.

Lynch, Kevin (1960), *The Image of the City.* Cambridge, MIT Press.

Lyotard, Jean-François (1973a), *Dérive à partir de Marx et Freud.* Paris, Union générale d'éditions.

Lyotard, Jean-François (1973b), *Des dispositifs pulsionnels.* Paris, Union générale d'éditions.

Lyotard, Jean-François (1974), *Economie libidinale.* Paris, Minuit.

Lyotard, Jean-François (1977a), *Rudiments Paiens: genre dissertatif.* Paris, Union générale d'éditions.

Lyotard, Jean-François (1977b), *Instructions paiennes.* Paris, Galilée.

Lyotard, Jean-François (1984), *Driftworks.* Trans. Roger McKeon et. al. New York, Foreign Agents Series.

Lyotard, Jean-François (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi. Minneapolis, Minnesota University Press.

Lyotard, Jean-François (1984), *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers.* Paris, Galilée.

Lyotard, Jean-François (1988), *The Differend, Phrases in Dispute.* Trans. Georges Van Den Abbeele. Manchester, Manchester University Press.

Lyotard, Jean-François (1989), *La Guerre des Algerians: Ecrits 1956 -1963.* Paris, Galilée.

Lyotard, Jean-François and Thébaud, Jean-Loup (1985), *Just Gaming. Trans.* Wlad Godzich. Minneapolis, Minnesota University Press.

MacCabe, Colin (1987), Foreword to Gayatri Chakravorty Spivak in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* London, Methuen, ix-xx.

Macciocchi, Maria Antonietta (1972), *Daily Life in Revolutionary China.* New York, Monthly Review Press.

Macey, David (1993), *The Lives of Michel Foucault.* London, Hutchinson.

Macherey, Pierre (1978), *A Theory of Literary Production.* Trans. Geoffrey Wall. London, Routledge & Kegan Paul.

Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism.* London, James Currey.

Mani, Lata (1985), 'The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-Century Bengal' in *Europe and Its Others,* Vol. 1 (ed. Francis Barker et al.). Colchester, University of Essex, 107-29.

Mani, Lata and Frankenberg, Ruth (1985), 'The Challenge of Orientalism', *Economy and Society,* 14, 174-92.

Mann, Michael (1986), *The Sources of Social Power. Vol. I: A History of Power from the Beginning to AD 1760.* Cambridge, Cambridge University Press.

Mao, Zedong (1961), *On Guerrilla Warfare.* Trans. Samuel B. Griffith. New York, Praeger.

Marx, Karl (1973a), *Surveys from Exile: Political Writings* vol. 2. (ed. David Fernbach). Trans. Ben Fowkes and Paul Jackson. Harmondsworth, Penguin

Marx, Karl and Engels, Friedrich (1952). *The Communist Manifesto.* Moscow, Progress Publishers.

Marx-Scouras, Danielle (1996), *The Cultural Politics of 'Tel Quel'.* University Park, PA, Pennsylvania University Press.

Masson, Jeffrey (1984), *Freud: The Assault on Truth - Freud's Suppression of Seduction Theory.* London, Faber.

Mbembe, Achille (2001), *On the Postcolony.* Berkeley, University of California Press.

McDonnell, Kevin and Robins, Kevin (1980), 'Marxist Cultural Theory: The Althusserian Smokescreen' in *One-Dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture* (ed. Simon Clarke et al.). London, Alison and Busby, 157-231.

McRobbie, Angela (1985), 'Strategies of Vigilance. An Interview with Gayatri Chakravorti Spivak', *Block,* 10, 5-9.

Memmi, Albert (1974), *The Coloniser and the Colonised.* Introduction by Jean-Paul Sartre. Trans. Howard Greenfeld. London, Souvenir Press.

Merle, Marcel (1969), *L'Anticolonialisme européen, de Las Casas à Marx.* Paris, Colin.

Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Sense and Non-Sense.* Trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus. Evanston, Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1969), *Humanism and Terror.* Trans. John O'Neill. Boston, Beacon Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1973), *Adventures of the Dialectic.* Trans. Joseph Bien. Evanston, Northwestern University Press.

Meyerson, Emile (1912), *Identité et réalité.* Paris, Alcan.

Mill, John Stuart (1963-), *The Collected Works of John Stuart Mill* (ed. John M. Robson). 33 vols. London, Routledge & Kegan Paul.

Minson, Jeff (1986), 'Strategies for Socialists? Foucault's Conception of Power' in *Towards a Critique of Foucault* (ed. Mike Gane). London, Routledge & Kegan Paul, 106-48.

Mohanty, Chandra Talpade (1984), 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Boundary 2,* 12, 333-58.

N?gle, Rainer (1986), 'The Scene of the Other: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism' in *Postmodernism and Politics* (ed. Jonathan Arac). Minneapolis, University of Minnesota Press, 91-111.

Nandy, Ashis (1980), *At the Edge of Psychology:* Essays in Politics and Culture. Delhi, Oxford University Press.

Nandy, Ashis (1983), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism.* Delhi, Oxford University Press.

Nelson, Cary and Grossberg, Lawrence (eds.) (1988), *Marxism and the Interpretation of Culture.* London, Macmillan.

Nield, Keith and Seed, John (1979), 'Theoretical Poverty or the Poverty of Theory: British Marxist Historiography and the Althusserians', *Economy and Society,* 8, 417-45.

Norris, Christopher (1987), *Derrida.* London, Fontana.

Ortigues, Marie-Cécile and Ortigues, Edmond (1966), *Oedipe africain. Paris,* Plon.

Parry, Benita (1987), 'Problems in Current Theories of Colonial Discourse', *Oxford Literary Review,* 9, 27-58.

Parry, Benita (2002), 'Liberation Theory: Variations on Themes of Marxism and Modernity', in *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies,* eds. Crystal Bartolovich and Neil Lazarus. Cambridge, Cambridge University Press.

Pêcheux, Michel (1982), *Language, Semantics and Ideology. Stating the Obvious.* Trans. Harbans Nagpal. London, Macmillan.

Piao, Lin (1965), *Long Live the Victory of People's War.* Peking, Foreign Languages Press.

Piñeiro, Manuel (2001), *Che Guevara and the Latin American Revolutionary Movements,* ed. Luis Suàrez Salazar, trans. Mary Todd. Melbourne, Ocean Press, in association with Ediciones Tricontinental.

Popper, Karl (1966), *The Open Society and Its Enemies.* Princeton, Princeton University Press.

Poster, Mark (1975), *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser.* Princeton, Princeton University Press.

Poster, Mark (1979), *Sartre's Marxism.* London, Pluto Press.

Poster, Mark (1984), *Foucault, Marxism and History. Mode of Production versus Mode of Information.* Cambridge, Polity Press.

Pouillon, Jean (1965), 'Sartre et Lévi-Strauss', *L'Arc,* 26, 55-60.

Poulantzas, Nicos (1965), La *'Critique de la raison dialectique' de Jean-Paul Sartre et le droit.* Paris, Archives de philosophie du droit.

Rabasa, José (1985), 'Allegories of the Atlas' in *Europe and Its Others,* Vol. 1 (ed. Francis Barker et al.). Colchester, University of Essex, 1-16.

Rader, Melvin (1979), *Marx's Interpretation of History.* New York, Oxford University Press.

Rancière, Jacques (1974), *La leçon d'Althusser.* Paris, Gallimard.

Ricoeur, Paul (1965), *History and Truth.* Trans. Charles A. Kelbey. Evanston, Northwestern University Press.

Ricoeur, Paul (1967), *Husserl: An Analysis of his Phenomenology.* Trans. Edward G. Ballard and Lester E. Embree. Evanston, Northwestern University Press.

Ricoeur, Paul (1984-88), *Time and Narrative.* 3 vols. Trans. Kathleen McLaughlin et al. Chicago, Chicago University Press.

Robinson, Cedric J. (1983), *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition.* London, Zed Books.

Rose, Gillian (1984), *Dialectic of Nihilism: Post-structuralism and Law.* Oxford, Blackwell Publishers.

Rosen, Laurence (1971), 'Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre', *History and Theory,* 10, 269-94.

Roth, Michael S. (1988), *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France.* Ithaca, Cornell University Press.

Roudinesco, Elisabeth (1993), *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée.* Paris, Fayard.

Rushdie, Salman (1982), 'The New Empire Within Britain', *New Society,* 9, 417-21.

Said, Edward W. (1978a), *Orientalism: Western Representations of the Orient.* London, Routledge & Kegan Paul.

Said, Edward W. (1978b), 'The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions', *Critical Inquiry,* 4, 673-714.

Said, Edward W. (1981), *Covering Islam.* London, Routledge & Kegan Paul.

Said, Edward W. (1983), *The World, the Text, the Critic.* Cambridge, Harvard University Press.

Said, Edward W. (1985), 'In the Shadow of the West', *Wedge,* 7/8, 4-11.

Said, Edward W. (1985), 'Orientalism Reconsidered' in *Europe and Its Others,* Vol. 1 (ed. Francis Barker et. al.). Colchester, University of Essex, 210-29.

Said, Edward W. (1986), *After the Last Sky.* London, Faber & Faber.

Said, Edward W. (1988), *Nationalism, Colonialism and Literature: Yeats and Decolonisation.* Derry, Field Day Pamplets.

Sartre, Jean-Paul (1948a), *Existentialism and Humanism.* Trans. Philip Mairet. London, Methuen.

Sartre, Jean-Paul (1948b), *Anti-Semite and Jew.* Trans. George J. Becker. New York, Schocken Books.

Sartre, Jean-Paul (1950), *What is Literature?* Trans. Bernard Frechtman. London, Methuen.

Sartre, Jean-Paul (1953), 'Réponse a Lefort', Les *Temps Modernes,* 89, 1571-1629.

Sartre, Jean-Paul (1958), *Being and Nothingness.* Trans. Hazel E. Barnes. New York, Philosophical Library.

Sartre, Jean-Paul (1963), *The Problem of Method.* Trans. Hazel E. Barnes. London, Methuen.

Sartre, Jean-Paul (1965), *Situations.* Trans. Benita Eisler. London, Hamish Hamilton.

Sartre, Jean-Paul (1969), *The Communists and Peace, With an Answer to Claude Lefort.* Trans. Irene Clephane. London, Hamish Hamilton.

Sartre, Jean-Paul (1971), 'Replies to Structuralism', *Telos,* 9, 110-15.

Sartre, Jean-Paul (1976a), *Critique of Dialectical Reason. I: Theory of Practical Ensembles.* Trans. Alan Sheridan Smith. London, New Left Books.

Sartre, Jean-Paul (1976b), *Black Orpheus.* Trans S.W. Allen. Paris, Présence africaine.

Sartre, Jean-Paul (1985), *Critique de la raison dialectique. II: L'intelligibilité de l'histoire.* Paris, Gallimard.

Sartre, Jean-Paul (1988), 'On Maoism: An Interview with Jean-Paul Sartre', in *Critical Essays on Jean-Paul Sartre,* ed. Robert Wilcocks. Boston, G.K. Hall, 34-45.

Schmidt, James (1985), *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism.* London, Macmillan.

Scriven, Michael (1999), *Jean-Paul Sartre: Politics and Culture in Postwar France.* Basingstoke, Macmillan.

Showalter, Elaine (1983), 'Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the Year', *Raritan,* 3, 130-49.

Simont, Juliette (1985), 'The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularly', *Yale French Studies,* 68, 108-23.

Sivan, Emmanuel (ed.) (1985), *Interpretations of Islam Past and Present.* Princeton, Darwin Press.

Skillen, Tony (1978), 'Discourse Fever: Post-Marxist Modes of Production', *Radical Philosophy,* 20, 3-8.

Smart, Barry (1983), *Foucault, Marxism and Critique.* London, Routledge & Kegan Paul.

Smith, Steven B. (1984), *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism.* Ithaca, Cornell University Press.

Soper, Kate (1986), *Humanism and Anti-Humanism.* London, Hutchinson.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1983), 'Displacement and the Discourse of Woman' in *Displacement: Derrida and After* (ed. Mark Krupnick). Bloomington, Indian University Press, 169-95.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1984), 'Love Me, Love My Ombre, Elle', *Diacritics,* 14, 19-36.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1984-85), 'Criticism, Feminism and the Institution. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak', *Thesis Eleven,* 10 / 11, 176-78.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985a), 'The Rani of Sirmur' in *Europe and Its Others,* Vol. 1 (ed. Francis Barker et al.). Colchester, University of Essex, 128-51.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985b), 'Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice', *Wedge*, 7/8, 120-30.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985c), 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', *Critical Inquiry,* 12, 243-61.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1986a), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* New York, Methuen.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1986b), 'Imperialism and Sexual Difference', *Oxford Literary Review,* 8, 225-40.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2002), 'Response: Panel of Papers on *Critique of Postcolonial Reason', Interventions* 4:2, 205-11.

Spivak, Gayatri Chakravorty and Ryan, Michael (1978), 'Anarchism Revisited: A New Philosophy', *Diacritics,* 8, 66-79.

Sprinker, Michael (1987), *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology* in the Theory of Historical Materialism. London, Verso.

Stephanson, Anders (1987), 'Regarding Postmodernism - A Conversation with Fredric Jameson', *Social Text,* 17, 35-6.

Stokes, Eric (1959), *The English Utilitarians and India.* Oxford, Clarendon Press.

Taibo, Paco Ignacio II (1997), *Guevara, Also Known as Che.* New York, St Martin's Griffin.

Therborn, Goran (1996), 'Dialectics of Modernity: On Critical Theory and the Legacy of Twentieth Century Marxism'. *New Left Review,* 215: 59-82.

Thompson, E.P. (1978), *The Poverty of Theory, and Other Essays.* London, Merlin.

Thörn, Håkan, 'Anti-Apartheid, "New Social Movements", and the Globalization of Politics'. Paper given to 'Perspectives on the International Anti-Apartheid Struggle:

Solidarity and Social Movements', Day Workshop, St Antony's College, Oxford, May 31, 2003.

Tiles, Mary (1984), *Bachelard:Science and Objectivity.* Cambridge, Cambridge University Press.

Todorov, Tzvetan (1982), *Symbolism and Interpretation.* Trans. Catherine Porter. Ithaca, Cornell University Press.

Todorov, Tzvetan (1989), *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine.* Paris, Seuil.

Toynbee, Arnold (1934-61), *A Study of History.* London, Oxford University Press.

Turner, Bryan S. (1978), *Marx and the End of Orientalism.* London, George Allen and Unwin

Van der Poel, Ieme (1992), *Une révolution de la pensée: Maoïsme et féminisme à travers Tel quel, Les temps modernes et Esprit.* Amsterdam, Rodopi.

Van der Poel, Ieme (1998), *'Orientalism* and the French Left: The Case of Tel *Quel* and China', in C.C. Barfoot and Theo D'haen, eds, *Oriental Prospects.* Amsterdam, Rodopi.

Veeser, H. Aram (ed.) (1989), *The New Historicism.* London, Routledge.

Veyne, Paul (1979), *Comment on écrit l'histoire.* Paris, Seuil.

Vilar, Pierre (1973), 'Marxist History, a History in the Making: Towards a Dialogue with Althusser', *New Left Review,* 80, 64-106.

Virilio, Paul (1986), *Speed and Politics.* Trans. Mark Polizzotti. New York, Semiotext(e).

Virilio, Paul, et. al. (1975), *Le Pourissement des sociétés.* Paris, Union générale d'éditions.

Virno, Paolo and Hardt, Michael (eds) (1996), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics.* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Weber, Samuel (1985), 'The Intersection: Marxism and the Philosophy of Language', *Diacritics,* 15, 94-112.

Weber, Samuel (1987), *Institution and Interpretation.* Minneapolis, Minnesota University Press.

Wellek, René (1937), 'Literary Criticism and Philosophy', *Scrutiny,* 5, 375-83.

West, Cornell (1986), 'Ethics and Action in Fredric Jameson's Marxist Hermeneutics' in *Postmodernism and Politics* (ed. Jonathan Arac). Minneapolis, University of Minnesota Press, 123-44.

White, Hayden (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

White, Hayden (1987), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Wignaraja, Ponna, ed. (1993), *New Social Movements in the South. Empowering the People.* London, Zed Books.

Wolf, Eric (1982), *Europe and the People without History.* Berkeley, University of California Press.

Wood, David, Bernasconi, Robert and Ormiston, Gayle (eds.) (1985), *Derrida and Différence.* Warwick, Parousia Press.

Wood, Philip (1985), 'Sartre, Anglo-American Marxism, and the Place of the Subject in History', *Yale French Studies,* 68, 15-54.

Worsley, Peter (1967), *The Third World. London,* Weidenfeld and Nicolson.

Young, [illegible] (1985-86), 'Back to Bakhtin', *Cultural Critique,* 2, 71-92.

Young, Robert J.C. (1989), 'Not Revolutionary - But Communicating', *Oxford Literary Review,* 11, 224-25.

Young, Robert J.C. (1996), *Torn Halves: Political Conflict in Literary and Cultural Theory.* Manchester, Manchester University Press.

Young, Robert J.C. (2001a), *Postcolonialism: An Historical Introduction.* Oxford, Blackwell Publishers.

Young, Robert J.C. (2001b), 'Sartre: The African Philosopher', Preface to Jean-Paul Sartre, *Colonialism and Neo-colonialism,* trans. Azzedine Haddour, Steve Brewer and Terry McWilliams. London, Routledge.

Young, Robert J.C. (2003), *Postcolonialism: A Very Short Introduction.* Oxford, Oxford University Press.

المؤلف في سطور

روبرت جيمس يانج

– حاصل على بكالوريوس اللغة الإنجليزية عام ١٩٧٢ والدكتوراه عام ١٩٧٩ من جامعة أوكسفورد .

– أستاذ اللغة الإنجليزية والنظرية الأدبية بجامعة أوكسفورد ، وسبق له العمل في جامعتي ساوثمبتون ببريطانيا وروتجرز بالولايات المتحدة .

– المحرر المؤسس لمجلة The Oxford Literary Review والمحرر العام لمجلة Interventions: International Journal of Postcolonial Studies .

– حاصل على جائزة الأكاديمية البريطانية عن مشروع " فكرة العرقية الإنجليزية " .

– من مؤلفاته :

(*) Colonial Desire : Hybridity in Culture, Theory and Race (London and New York : Routledge, 1995) .

(*) Theory (Manchester : Manchester University Press, New York : St Martin's Press, 2001) .

(*) Postcolonialism: A Historical Introduction (Oxford and Malden, Mass. : Blackwell Publishers; Chennai, India : T. R. Publications, 2001) .

(*) Postcolonialism: A very Short Introduction (Oxford University Press) .

المترجم فى سطور

أحمد محمود

– حاصل على ليسانس الآداب – قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة عام ١٩٧٣ ودبلوم الدراسات العليا – قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة ، ١٩٨٧ ، وهو حاليًا رئيس قسم الترجمة بمجلة " كل الناس " وعضو اتحاد الكُتّاب وعضو نقابة الصحفيين . حصل على جائزة محمد بدران عن ترجمة كتاب " طريق الحرير " وله مقالات مترجمة فى مجلتى " وجهات نظر " و " الثقافة العالمية " .

– من الكتب المترجمة المنشورة له :

(*) طريق الحرير ، ايرين فرانك وديفيد براونستون ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ١٩٩٧ .

(*) عالم ماك ، بنجامين باربر ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ١٩٨٨ .

(*) تشريح حضارة ، بارى كيمب ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ٢٠٠٠ .

(*) صناعة الخبر – فى كواليس الصحف الأمريكية ، جون هاملتون وجورج كريمسكى ، دار الشروق ، القاهرة .

(*) التحالف الأسود – وكالة الاستخبارات المركزية والمخدرات والصحافة ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ٢٠٠٢ (ط١) ٢٠٠٣ (ط٢) .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (المجلد الأول)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرار چينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ - حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : ليس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيتل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ - التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ - فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ - إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ - الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ - الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ - مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ - قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف اليمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويايا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	الڤين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – ساحت نامه إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابند	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردياديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد منلوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان روافو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنونًا	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – سياحت نامه إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوچيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	جان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	آ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت — مارفن شبرد — ت : سامي صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين — ستيفن جراي — ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى — نخبة — ت : علي إبراهيم علي منوفي
٣٣٣ – الإسلام في بريطانيا — نبيل مطر — ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل — آرثر س. كلارك — ت : مصطفى فهمي
٣٣٥ – عصر الشك — ناتالي ساروت — ت : فتحي العشري
٣٣٦ – متون الأهرام — نصوص قديمة — ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء — جوزايا رويس — ت : أحمد الأنصاري
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند — نخبة — ت : جلال السعيد الحفناوي
٣٣٩ – تاريخ الأدب في إيران جـ٣ — علي أصغر حكمت — ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب في الشرق الأوسط — بيرش بيربيروجلو — ت : فخري لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه — راينر ماريا رلكه — ت : حسن حلمي
٣٤٢ – سلامان وأبسال — نور الدين عبد الرحمن بن أحمد — ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازي الزائل — نادين جورديمر — ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت في الشمس — بيتر بلانجوه — ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن — بونه ندائي — ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر — رشاد رشدي — ت : جمال الجزيري
٣٤٧ – الصبية الطائشون — جان كوكتو — ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون في الأدب التركي جـ١ — محمد فؤاد كوبريلي — ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة — آرثر والدرون وآخرين — ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية — أقلام مختلفة — ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق — جوزايا رويس — ت : أحمد الأنصاري
٣٥٢ – قصائد من كفافيس — قسطنطين كفافيس — ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامي في الأندلس (هندسية) — باسيليو بابون مالدونالد — ت : علي إبراهيم علي منوفي
٣٥٤ – الفن الإسلامي في الأندلس (نباتية) — باسيليو بابون مالدونالد — ت : علي إبراهيم علي منوفي
٣٥٥ – التيارات السياسية في إيران — حجت مرتضى — ت : محمود سلامة علاوي
٣٥٦ – الميراث المر — بول سالم — ت : بدر الرفاعي
٣٥٧ – متون هيرميس — نصوص قديمة — ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية — نخبة — ت : مصطفى حجازي السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس — أفلاطون — ت : حبيب الشاروني
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة — أندريه جاكوب ونويلا باركان — ت : ليلى الشربيني
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة — آلان جرينجر — ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ – تلميذ باينبرج — هاينرش شبورال — ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقي — ريتشارد جيبسون — ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير — إسماعيل سراج الدين — ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس — شارل بودلير — ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب — كلاريسا بنكولا — ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	جون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : زينب محمود الخضيرى
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – رية المطر والملابس تصنع الناس	توبور شتورم	ت : عماد حسن بكر
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى

العنوان	المؤلف	المترجم
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠– خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر آكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج٢)	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكياڤلى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديڤيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرومانسية	دونكان هيث وجودن بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى
٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أرونداتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس نرستيغ	ت : محمد الشرقاوى
٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس

٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. ب. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايفانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكارايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجنانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ – جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ – الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد الننة
٤٧١ – رحلة لاستكشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ – دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ – دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ – الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ – صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ – أرض الحبايب بعيدة : بيرم التونسى	ماريلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ – تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى
٤٧٨ –الصين والولايات المتحدة	ليو شيه تشنج ولى شى دونج	ت : عبد العزيز حمدى
٤٧٩ – المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨٠ – تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨١ – عباءة النبى	زوى متحدة	ت : رضوان السيد
٤٨٢ – موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت : فاطمة محمود
٤٨٣ – النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	ت : أحمد الشامى

٤٨٤ – جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	ت : رشيد بنحدو
٤٨٥ – التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٦ – الذاكرة الحضارية	يان أسمن	ت : عبد الحليم عبد الغنى رجب
٤٨٧ – الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٨ – الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٩ – هُسِّرل : الفلسفة علمًا دقيقًا	هُسِّرل	ت : محمود رجب
٤٩٠ – أسمار الببغاء	محمد قدرى	ت : عبد الوهاب علوب
٤٩١ – نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	ت : سمير عبد ربه
٤٩٢ – محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	ت : محمد رفعت عواد
٤٩٣ – خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	ت : محمد صالح الضالع
٤٩٤ – كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	ت : شريف الصيفى
٤٩٥ – اللوبى	إدوارد تيفان	ت : حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦ – الحكم والسياسة فى أفريقيا جـ١	إكوادو بانولى	ت : مجموعة من المترجمين
٤٩٧ – العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلىّ	ت : مصطفى رياض
٤٩٨ – النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	ت : أحمد على بدوى
٤٩٩ – تقاطعات : والأمة والمجتمع والجنس	نخبة	ت : فيصل بن خضراء
٥٠٠ – فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية العربية)	تيتز رووكى	ت : طلعت الشايب
٥٠١ – تاريخ النساء فى الغرب	أرثر جولد هامر	ت : سحر فراج
٥٠٢ – أصوات بديلة	هدى الصدّة	ت : هالة كمال
٥٠٣ – مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة	ت : محمد نور الدين عبد المنعم
٥٠٤ – كتابات أساسية ج١	مارتن هايدجر	ت : إسماعيل المصدق
٥٠٥ – كتابات أساسية ج٢	مارتن هايدجر	ت : إسماعيل المصدق
٥٠٦ – ربما كان قديسًا	آن تيلر	ت : عبد الحميد فهمى الجمال
٥٠٧ – سيدة الماضى الجميل	بيتر شيفر	ت : شوقى فهيم
٥٠٨ – المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبد الباقى جلبنارلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٥٠٩ – الفقر والإحسان فى عهد سلاطين المماليك	آدم صبرة	ت : قاسم عبده قاسم
٥١٠ – الأرملة الماكرة	كارلو جولدونى	ت : عبد الرازق عيد
٥١١ – كوكب مرقّع	آن تيلر	ت : عبد الحميد فهمى الجمال
٥١٢ – كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	ت جمال عبد الناصر
٥١٣ – العلم الجسور	تيد أنتون	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤ – مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	ت : مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥ – من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	ت : فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦ – إرادة الإنسان فى شفاء الإدمان	آرنولد واشنطون – ودونا باوندى	ت : صبرى محمد حسن
٥١٧ – نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨ – استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	ت : هاشم أحمد محمد
٥١٩ – محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٥٢٠ – الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	ت : أمل الصبان

٥٢١ – قاموس تراجم مصر الحديثة	آرثر جولد سميث	ت : عبد الوهاب بكر
٥٢٢ – إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	ت : على إبراهيم منوفى
٥٢٣ – الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	ت : على إبراهيم منوفى
٥٢٤ – الملك لير	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٥٢٥ – موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون رزيفز	ت : نادية رفعت
٥٢٦ – علم السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	ت : محيى الدين مزيد
٥٢٧ – كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	ت : جمال الجزيرى
٥٢٨ – تروتسكى والماركسية	طارق على وفِلْ إيفانز	ت : جمال الجزيرى
٥٢٩ – بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	ت : حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠ – مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	ت : عمر الفاروق عمر
٥٣١ – ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	ت : صفاء فتحى
٥٣٢ – المغامرُ والمستشرق	هنرى لورنس	ت : بشير السباعى
٥٣٣ – تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	ت : محمد الشرقاوى
٥٣٤ – الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	ت : حمادة إبراهيم
٥٣٥ – مخزن الأسرار	نظامى الكنجوى	ت : عبد العزيز بقوش
٥٣٦ – الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون	ت : شوقى جلال
٥٣٧ – للحب والحرية	نخبة	ت : عبد الغفار مكاوى
٥٣٨ – النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	ت : محمد الحديدى
٥٣٩ – خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	ت : محسن مصيلحى
٥٤٠ – توجهات بريطانية – شرقية	السير رونالد ستورس	ت : رؤوف عباس
٥٤١ – هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	ت : مروة رزق
٥٤٢ – قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	ت : نعيم عطية
٥٤٣ – السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	ت : وفاء عبد القادر
٥٤٤ – ميلانى كلاين	نخبة	ت : حمدى الجابرى
٥٤٥ – ياله من سباق محموم	فرانسيس كريك	ت : عزت عامر
٥٤٦ – ريموس	ت.ب. وايزمان	ت : توفيق على منصور
٥٤٧ – بارت	فيليب ثودى وآن كورس	ت : جمال الجزيرى
٥٤٨ – علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	ت : حمدى الجابرى
٥٤٩ – علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	ت : جمال الجزيرى
٥٥٠ – شكسبير	نيك جروم وبيرو	ت : حمدى الجابرى
٥٥١ – الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	ت : سمحه الخولى
٥٥٢ – قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	ت : على عبد الرءوف البمبى
٥٥٣ – مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	ت : رجاء ياقوت
٥٥٤ – مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	ت : عبد السميع عمر زين الدين
٥٥٥ – الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	ت : أنور محمد إبراهيم ومحمد نصر الدين الجبالى
٥٥٦ – چان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	ت : حمدى الجابرى
٥٥٧ – الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٥٥٨ – الدراسات الثقافية	زيودين ساردار وبورين ڤان لون	ت : وفاء عبد القادر

٥٥٩ – الماس الزائف	تشا تشاجى	ت : عبد الحى أحمد سالم
٥٦٠ – صلصلة الجرس	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٥٦١ – جناح جبريل	محمد إقبال	ت : جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢ – بلايين وبلايين	كارل ساجان	ت : عزت عامر
٥٦٣ – ورود الخريف	خاثينتو بينابينتى	ت : صبرى محمدى التهامى
٥٦٤ – عُش الغريب	خاثينتو بينابينتى	ت : صبرى محمدى التهامى
٥٦٥ – الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا . ج. جيرنر	ت : أحمد عبد الحميد أحمد
٥٦٦ – تاريخ أوربا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	ت : على السيد على
٥٦٧ – الوطن المغتصب	مايكل رايس	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨ – الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	ت : عبد السلام حيدر
٥٦٨ – موقع الثقافة	هومى . ك . بابا	ت : ثائر ديب
٥٧٠ – دول الخليج الفارسى	سير روبرت هاى	ت : يوسف الشارونى
٥٧١ – تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	ت : السيد عبد الظاهر
٥٧٢ – الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	ت : كمال السيد
٥٧٣ – فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	ت : جمال الجزيرى
٥٧٤ – مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	ت : علاء الدين عبد العزيز السباعى
٥٧٥ – الاقتصاد السياسى للعولمة	نجير وودز	ت : أحمد محمود
٥٧٦ – فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ت : ناهد العشرى محمد
٥٧٧ – مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	ت : محمد قدرى عمارة
٥٧٨ – الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	ت : محمد إبراهيم وعصام عبد الرءوف
٥٧٩ – تشومسكى	چون ماهر وچودى جرونز	ت : محى الدين مزيد
٥٨٠ – دائرة المعارف الدولية	چون فيزر وبول سيترجز	ت : محمد فتحى عبد الهادى
٥٨١ – الحمقى يموتون	ماريو بوزو	ت : سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢ – مرايا الذات	هوشنك كلشيرى	ت : سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣ – الجيران	أحمد محمود	ت : سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤ – سفر	محمود دولت آبادى	ت : سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥ – الأمير احتجاب	هوشنك كلشيرى	ت : سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦ – السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى آرمز	ت : سهام عبد السلام
٥٨٧ – تاريخ تطور الفكر الصينى	نخبة	ت : عبد العزيز حمدى
٥٨٨ – أمنحوتپ الثالث	أنييس كابرول	ت : ماهر جويجاتى
٥٨٩ – تمبكت العجيبة	فيلكس ديبواه	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٥٩٠ – أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	ت : محمود مهدى عبد الله
٥٩١ – الشاعر والمفكر	هوراتيوس	ت : على عبد التواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢ – الثورة المصرية	محمد صبرى السوربونى	ت : مجدى عبد الحافظ وعلى كورخان
٥٩٣ – قصائد ساحرة	بول فاليرى	ت : بكر الحلو
٥٩٤ – القلب السمين	سوزانا تامارو	ت : أمانى فوزى
٥٩٥ – الحكم والسياسة فى أفريقيا جـ٢	إكوادو بانولى	ت : نخبة
٥٩٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوارد الخراط

٥٩٧ – مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٥٩٨ – مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	ت : بيومى على قنديل
٥٩٩ – فلسفة الشرق	هرداد مهرين	ت : محمود علاوى
٦٠٠ – الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	ت : مدحت طه
٦٠١ – النسوية والمواطنة	ريان ڤوت	ت : أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢ – نحو فلسفة ما بعد الحداثة	چيمس وليامز	ت : إيمان عبد العزيز
٦٠٣ – النقد الثقافى	آرثر أيزابرجر	ت : وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤ – الكوارث الطبيعية	باتريك ل. آبوت	ت : توفيق على منصور
٦٠٥ – مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى الصغير	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦ – قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	ت : محمود إبراهيم السعدنى
٦٠٧ – قلب الجزيرة العربية جـ١	هارى سينت فيلبى	ت : صبرى محمد حسن
٦٠٨ – قلب الجزيرة العربية جـ٢	هاردى سينت فيلبى	ت : صبرى محمد حسن
٦٠٩ – الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	ت : شوقى جلال
٦١٠ – العمارة المدجنة	رفائيل لوبث جوثمان	ت : على إبراهيم منوفى
٦١١ – النقد والأيديولوچية	تيرى إيجلتون	ت : فخرى صالح
٦١٢ – رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	ت : محمد محمد يونس
٦١٣ – السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	ت : محمد فريد حجاب
٦١٤ – بيت الأقصر الكبير	فوزية أسعد	ت : منى قطان
٦١٥ – عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد	أليس بسيرينى	ت : محمد رفعت عواد
٦١٦ – أساطير بيضاء	روبرت يانج	ت : أحمد محمود


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

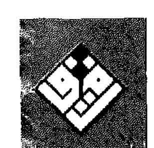
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٨٨١٦ / ٢٠٠٣

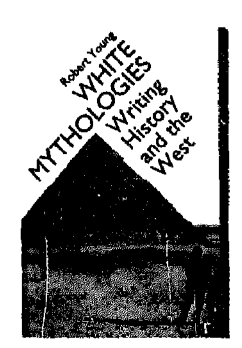








WHITE MYTHOLOGIES
Writing History and the West
Robert Young



كثيرون هم من يقولون فى الوقت الراهن إنه لابد لنا من "العودة" إلى التاريخ. ولكن أى تاريخ هذا الذى نعود إليه؟ لقد كان التاريخ دومًا مفهومًا إشكاليًا فى النظرية الغربية، وبالنسبة للماركسية على وجه الخصوص، ثم بات وضعه أقل تأكيدًا من أى وقد مضى فى أعقاب ما بعد الحداثة. فهل من الممكن كتابة التاريخ الذى يتحاشى الوقوع فى شرك المركزية الأوروبية؟

يبدى روبرت يانج فى بحثه لـ"تاريخ التاريخ" - من هيجل وماركس إلى ألتوسير وفوكو - شكه فى حقيقة أمر المركزية الأوروبية الخاصة بالروايات الماركسية التقليدية لـ"تاريخ العالم" الوحيد، الذى يبدو فيه العالم الثالث، كما يبين هو، زيادة لا سبيل إلى استيعابها، وفائضًا يزيد على سرد الغرب.

يمضى يانج إلى بحث التساؤلات الحديثة عن حدود المعرفة الغربية. وهو يقول إن جهود إدوارد سعيد وجاياترى تشاكرافورتى سبيفاك وهومى بابا لصياغة الطرق اللاتاريخانية للتفكير وكتابة التاريخ ما هى إلا جزء من مشروع أكبر لنقض كولونيالية التاريخ وتفكيك "الغرب".

إن "أساطير بيضاء" مداخلة قاطعة فى المناقشات الدائرة حول علاقة التاريخ بالنظرية، وعلاقة السياسة بالمعرفة. وهو بذلك سيلقى ترحيب كل من لهم علاقة بالنظرية الأدبية والدراسات الثقافية والتاريخ والفلسفة، من المدرسين والدارسين.

